مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور سليمان دنيا

الحقيقة في نظر الغزالي



دار المعارف



الحقيقة فى نظر الغزالى

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الحقيقة في نظر الغزالي

تأليف
الدكتور سليمان دنيا
رئيس قسم العقيدة والفلسفة
بجامعة الأزهر

الطبعة الخامسة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

وبعد ؛ فقد استرعى انتباهى إلى الكتابة فى هذا الموضوع ما لاحظته من تعارض فى أفكار الغزالى وتضارب فى آرائه .

كذهابه مثلاً فى كتاب « معارج القدس » [إلى أن صفات البارى كلها اعتبارات وإضافات ، وسلوب . وليست زائدة على الذات . ولا توجب كثرة فى الذات »] (١) .

وفى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » إلى : « أن الصفات السبعة – يعنى صفات المعانى – ليست هى الذات . بل هى زائدة على الذات » (٢) .

فأردت أن أتبين سر هذا التضارب بين أفكار الغزالى من ناحية . وأن أتبين أى الرأيين المتعارضين هو الحقيقة فى نظره من ناحية أخرى .

وقد رأيت من الوسائل الضرورية لفهم هذا التضارب أن أتتبع الأدوار التى تقلب فيها الغزالى والعوامل التى ساعدت على تكوينه ، فاقتضانى ذلك أن أعقد فصلا أخصصه لدراسة حياة الغزالى أستوضح فيه شخصه ما أمكن ذلك .

ورأيت أن مما يساعد على هذا الاستيضاح دراسة الحال العلمية والسياسية إبان عصره . أعنى فى القرن الخامس الهجرى . فجعلتها فصلا آخر اتخذته مقدمة لدراسة شخصه .

ورأيت من الوسائل الضرورية أيضاً دراسة كتبه دراسة وافية ؛ فعقدت لهذه الدراسة فصلا سجلت فيه ملاحظاتى على هذه الكتب .

---

(١) ص ١٧ طبعة الكردى .

(٢) ص ٦٥ طبع الخانجى .

ثم رأيت أن أستعين بآراء من درسوا الغزالى ، وأن أستعرض أحكامهم على هذا التضارب ، فوجدتهم قد أدركوه وحاولوا الكشف عن سره ، فعقدت لمحاولاتهم هذه فصلا بعنوان « الغزالى كما فهمه الباحثون » .

ولما كنت قد ناقشت كل هذه الحلول بما يجعلها واهية ضعيفة فى نظرى ، وكنت قد اهتديت إلى حل جديد للمسألة فقد عقبت هذا الفصل بفصل آخر عنوانه « الغزالى كما فهمته » .

ولما كانت هذه الفصول تسير بالقارئ خطوة خطوة حتى تضع يده على المراجع التى تصور الحقيقة فى نظر الغزالى فقد جعلت الحديث عن هذه المراجع باباً واحداً تحت عنوان « مصادر الحقيقة عند الغزالى » .

ولما كانت هذه البحوث قد كشفت سر هذا التضارب فقد رأيت أن أصوب إلى الهدف وأن أشتغل بالمقصد — فأصور الحقيقة فى نظر الغزالى — بعد أن أخذت من الوسائل ما يكفى ، فعقدت لها فصلاً بعنوان « جوهر الحقيقة عند الغزالى » .

وفى هذا الفصل أردفت الرأى الحق فى نظر الغزالى بغيره من الآراء التى دعت إلى قولها مناسبة ، كلما أمكن ذلك .

وقبل ذلك رأيت أن أعالج الوسيلة التى رآها الغزالى طريقاً مأمونة للوصول إلى الحقيقة فعقدت لها فصلاً بعنوان « وسيلة الحقيقة عند الغزالى » .

ولما كان هذان الفصلان يعالجان الحقيقة من حيث وسيلتها ومن حيث جوهرها فقد جعلتهما باباً واحداً بعنوان « الحقيقة عند الغزالى » .

فتكون أبواب الكتاب وفصوله كما يلى :

الباب الثانى : الحقيقة عند الغزالى .

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالى .

الفصل الثانى : جوهر الحقيقة عند الغزالى .

* * *

والتاريخ الفكرى مَرْكب صعب . وطريق وعرة ملوية : لأن المؤرخ لهذا الجانب – فوق أنه يعبر القرون ويثب وثبات فسيحات فى أحشاء الماضى السحيق – باحث عن فكرة ، والأفكار والنوايا محلها القلوب . وإدراك ما فى القلوب يعز حتى فى حياة أربابها . فما بالك وقد تطاول العهد . وبعدت الشقة . واستطال الزمن ؟ !

قد يقال إن بين يديك رسوماً وآثاراً هى مؤلفات من تؤرخه . أليس فيها ما يكشف لك الحجاب عن وجه الحقيقة ؟

حقاً إن هذه المؤلفات هى كل ما يمكن التعويل عليه فى أمثال هذه المواطن . ولذا فإن مؤلفات الغزالى هى مناط الأمل ومعقد الرجاء فى هذا البحث الذى أعالجه . ولكن الغزالى كان من المولعين بكثرة التأليف حتى زادت تآليفه على الثلاثمائة . وهذه الكثرة المفرطة تقتضى زماناً متطاولا ومجهوداً شاقاً متواصلا . حتى يستطاع جمع هذا الشتات وترتيبه ، واستخراج منهج المؤلف وعقيدته من بين ثناياه .

ولأمر ما هاجم الغزالى ونقد ، واشتد فى هجومه ونقده . نخلق له منذ اللحظة الأولى خصوماً ألداء اشتدوا هم أيضاً فى هجومهم ونقدهم[1] اه . كما خلق لنفسه أصدقاء أعجبتهم جرأته وشجاعته فشرعوا أقلامهم يذودون عنه ويدافعون[2] . واشترك الفريقان فى حرب جدلية عنيفة دامت منذ عهد الغزالى حتى اليوم .

واقتضى الحال وجود فريق ثالث حملهم الإنصاف على أن يقولوا كلمة الحق[3] إذ أن المسألة لم تصبح مسألة أشخاص بل أصبحت مسألة الحق ، والباطل .

---

(١) كما صنع أبو الوليد الطرشوشى ، والمازرى ، وابن رشد ، وابن القيم ، وكثيرون غيرهم .

(٢) كما صنع صاحب كتاب « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » وكما صنع السيوطى فى كتابه « تشييد الأركان من ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .

(٣) كما صنع خوجه زاده فى « تهافت الفلاسفة » والطوسى فى « الذخيرة » .

فصار لزاماً على كل من يريد أن يعرف الغزالى أن يتنقل بين هذه الصفوف ، وأن يصيخ بكلتا أذنيه إلى المؤيدين والمعارضين جميعاً . فإن الإنسان لا يُعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ، ولا من أصدقائه فقط « فكلاهما مبالغ . بل من كليهما جميعا . ولقد أوصى الغزالى فى كتابه الإحياء من يريد أن يعرف نفسه أن يرهف أذنيه إلى أقوال الأصدقاء والأعداء فيه » ، ولست أرى فارقاً بين من يريد أن يعرف نفسه ومن يريد أن يعرف نفس غيره .

ثم إن أمثال « الغزالى » من الشخصيات الفذة التى فسح لها الزمان مقعدا فى صدر الوجود ، يتخذها الضعفاء ردءاً يحتمون به ؛ فيضعون المؤلفات التى لو ظهرت بأسمائهم لأهملت وهان أمرها ، ويضيفونها إلى من ذاع صيتهم ونبه أمرهم ؛ فتسير مسير ذكرهم وتشتهر على حسابهم .

وأحياناً توضع المؤلفات وتضاف إلى أحد المشاهير الأعلام بقصد سيئ ، فتحشى بالأفكار التى لا تلتئم مع مجموعة أفكاره حتى تشوش على سمعته ، وتدع مجالا للطاعنين عليه والنائلين منه ، وهذا من شأنه أن يوجه النظر وينبه الباحث إلى أن يتلقى المؤلفات بحيطة حذر ، وينظر إليها نظراً فيه شىء غير قليل من الشك والارتياب .

ولقد أقيم حول كتابين للغزالى — سأعرض لهما فيما بعد — ضجة وصياح فنفيا وأثبتا ، وأشيد بهما وأخملا . وهذه صعوبة لا يستهان بها فى طريق الباحث . فلا بد أن يضاعف الجهد ويواصل الدأب حتى يصل إلى رأى لعله ينير من حلك هذه الظلمة ، ويكشف عن وجه الحق فى هذه الملحمة .

ثم إن بعض مؤلفات « الغزالى » مفقود ، وبعضها مخطوط غير ميسور . وهذه المؤلفات لعل فيها من الأفكار ما كان يساعد الباحث على أن يرجح رأياً على رأى أو خطة على خطة ، فبدل أن يعمل الرأى والاستنباط المعرضين للخطأ والعثار ، ربما كان واجداً فيها ما يغنيه عن كل ذلك .

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن أخطر الآراء التى سجلتها على الغزالى كالقول بقدم العالم ، وأزليته ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم البعث الجثمانى ،

كلها استنباط لم يصرح الغزالى بواحد منها .

ثم إن عصر الغزالى كان عصر فتن واضطراب وزعازع وأعاصير . وهذه الملابسات غير العادية قد تحمل العلماء أحياناً على أن يترخصوا فى أمور — نزولا على حكم الضرورة — لعلهم لو كان العدل قائماً والنظام مستتباً والحال عادية لم يترخصوا فيها . ونحن . لعدم درايتنا بكل ما أحاط بهم من ملابسات فى تلك العصور الخوالى . نحاسبهم على كل ما صدر منهم. وربما كان لنا معهم موقف آخر لو أحطنا بملابساتهم .

ثم إن الغزالى نهل من كل ثقافة وروى من كل مشرع . والغزالى حر فى تفكيره . لا يرى فى الكثرة دليلا على صوابها . ولا فى القلة أمارة على خطئها ، يعرف الرجال بالحق . ولا يعرف الحق بالرجال . وقد ساعده عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أنى وجده ولو من فم كافر . ولا عجب فمعدن الذهب الرغام — كما يقول — . ولهذا ظهر الغزالى وفيه شبه بكل أولئك الذين قرأ لهم . وأخذ عنهم : فكان كالبلورة انعكس عليها جملة ألوان . وهذا ما جعل الناس يتنازعونه ، فالمتصوفة يرونه صوفيا . والأشاعرة يرونه أشعريا . والفلاسفة يرونه فيلسوفاً .

وبحق يقول فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ المراغى[1] : [إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابى خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام . وإذا ذكر ابن عربى خطر بالبال رجل صوفى له فى التصوف آراء لها خطرها . وإذا ذكر البخارى ومسلم وأحمد : خطر بالبال رجال لهم أقدارهم فى الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال .

أما إذا ذكر الغزالى فقد تشعبت النواحى ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته .

يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر . والغزالى الفقيه الحر . والغزالى المتكلم إمام السنة وحامى حماها . والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم وخفيات

---

(١) فى مقدمة كتاب الأستاذ « فريد رفاعى » عن الغزالى .

الضمائر ومكنونات القلوب . والغزالى الفيلسوف . أو الذى ناهض الفاسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالى المربى . والغزالى الصوفى الزاهد .

وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره . رجل متعطش إلى معرفة كل شىء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة] .

بل إن الغزالى نفسه يقول فى كتابه « المنقذ[1] » : [اعلموا — أحسن الله إرشادكم ، وألان للحق قلوبكم — : أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة فى المذاهب . على كثرة الفرق . وتباين الطرق ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون . وما نجا منه إلا الأقلون ، وكل يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ . قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أتقحم لجة هذا البحر العميق . وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة . وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محقق ومبطل . ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته . ولا فلسفياً ، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته . ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته . ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش لدرك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا] .

ثم إن الغزالى عاب على علم الكلام وهو مؤلف فيه . وعاب على الفلسفة وهو مؤلف فيها .

---

(١) ص ٣ .

والغزلى شك وأمعن فى شكه ، وقد كان قبل الشك يستعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد الشك ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة . .

هذه الصعوبات — وسواها كثير — تجعل « الغزالى » لغزاً يعسر حله ولقد صدق « ديبور » حيث يقول :

[إن أمثال الغزالى معضلة فى نظر الفلسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح] .

من هذا يظهر أن البحث عن الغزالى لن ينتج أكثر من ظنون؛ والظن يغنى فى مثل هذه المواطن إذ لا سبيل إلى اليقين .

ولن يضير الغزالى هذا الظن أو ذاك . فقد لقى ربه وتبوأ مكانه اللائق به ، وقطع كل صلاته بعالمنا هذا ، وما فيه من خير أو شر ، ولن ينفع الغزالى شهادتنا له بأنه فى درجة أنبياء بنى إسرائيل إن لم يكن عند الله كذلك . ولن يضيره أن يحكم عليه بأنه فيلسوف كان يضمر الفلسفة ، ويخفيها عن العامة ، الذين لا تقوى أفكارهم على هضمها ، إن كان عند الله على خلاف ذلك .

فلا ينبغى النزاع حول شخصه ، ولا شن الغارات بسببه . وليدرس من شاء أن يعرف ، والمخطئ والمصيب فيه — متى خلصت النيات — مأجور ، معذور أو مشكور .

ولقد عمدت إلى دراسته من كتبه جمعت منها ما شاء الله أن أجمع ، لم يند عنى إلا مفقود ، أو مخطوط غير ميسور ، ولم يفتنى الانتفاع بمن كتبوا عنه ، بيد أن انتفاعى بهم محصور فى ثلاثة أمور :

الأول : أن يدلوا على كتاب لم أكن أعرفه أو على مكان كتاب أكون قد أخطأته .

الثانى : أن يدلوا على أهمية نص أكون قد مررت به مسرعاً فلم أتنبه لأهميته فأعاوده.

الثالث : معرفة تاريخ الغزالى الزمنى .

أما أن يبدوا رأياً ، لا أجد فى كلام الغزالى ما يؤيده ، فإنى لا آخذ به ، بل أرده وأناقشه .

---

(١) نقلا عن كتاب التصوف الإسلامى العربى للطيباوى ص ٤٦ .

هذه نظرة فى الغزالى ، لا أزعم أنى قد فقتُ بها الأوائل . ولا ادعى انى بها لم أدع ما يقوله الأواخر . ولكنها محاولات ، خطتّها يد لا عهد لها من قبل بحياة الكتابة والتأليف ، فقد تكون خطأ ، وقد تكون صواباً ، وقد تكون مزاجاً من كليهما .

ولكن يشهد الله أنى ما حملت على الغزالى — إن كنت قد حملت عليه — تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه — إن كنت قد دافعت — تعصباً وحبًّا . ولكن الحق أردت والصواب توخيت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .

وفى هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم المصير .

سليمان دنيا

الطبعة الأولى	جمادى الآخرة	سنة ١٣٦٧
	مايو	سنة ١٩٤٧
الطبعة الثانية	رجب	سنة ١٣٨٥
	نوفبر	سنة ١٩٦٥
الطبعة الثالثة	محرم الحرام	سنة ١٣٩١
	فبراير	سنة ١٩٧١

الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالى

الفصل الأول : الحال العلمية والسياسية فى عصر الغزالى .

الفصل الثانى : حياة الغزالى .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالى .

الفصل الرابع : الغزالى كما فهمه الباحثون .

الفصل الخامس : الغزالى كما فهمته .

الفصل الأول

الحال العلمية والسياسية
فى عصر الغزالى *

كان العلماء فى ذلك العهد جادين فى طلب العلم وتحصيله، فكان هنالك حركة علمية دائبة، غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلفى إلى الرؤساء؛ لذلك كانوا يعكفون على العلم الذى يجدون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به ، فكان هدفهم الذى يسعون إليه الجاه ، والشهرة وذيوع الصيت إلا من عصم الله .

وهذا ما جعل العلماء يلقون بأنفسهم فى أحضان الرؤساء ويتشبثون بأهدابهم [1].

وفى الوقت ذاته كان الرؤساء فى حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة فى ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر ؛ إذ خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة أنهم بعيدون عن المطامع الشخصية ، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهى إلى دعائه أشد استجابة من أى دعاء آخر .

ولذلك أنشأ السلاجقة — حكام تلك الفترة التى نؤرخها — المدارس فى « بغداد » و « نيسابور » تعلم مبادئ أهل السنة — لأنهم كانوا سنيين — وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة .

وقد كان « نظام الملك » وزيرُ آل سلجوق صاحبَ الفضل الأكبر على هذه المدارس، أنفق عليها عن سعة ، حتى بلغت نفقاتها فى العام ٦٠٠,٠٠٠ دينار [2] .

كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب جميعاً . فراجت

---

* فى القرن الخامس الهجرى تقريباً .

(١) وقد أرخ الغزالى لذلك فى كتابه « فاتحة العلوم » ص ٤٧ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكى مبارك ص ١٦ .

سوق العلم ، وأحب العلماء نظام الملك ، وتعشقوا مجلسه واتخذوا منه ندوة علمية .

ويحكى عن نظام الملك هذا أيضاً أنه كان يحب الصوفية . حدثوا[١] أنه كان له شيخ فقير . كان إذا دخل عليه يقوم له ويجلسه فى مكانه . ويجلس بين يديه ، ولما سئل فى ذلك قال : « إنه يذكرنى بعيوب نفسى » .

ولما وشى به إلى « ملك شاه » وقيل[٢] . إن الأموال التى ينفقها « نظام الملك » على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته فى سور القسطنطينية أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » : « إنى أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدى ربها . فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت وجيوشك فى خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون ، وببركاتهم تمطرون وترزقون] .

ومما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضاً ، أنه قد لاح لهما فى الأفق عدو واحد مشترك ، أقض مضجعهم . وأقلق راحتهم وهددهم فى دينهم ودولتهم ، وأعنى به الفلاسفة والمعتزلة ، قالت[٣] الهلال : [أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية ، والمجالس الجدلية فى الشرق ، والفاطميون — مثل ذلك — فى الغرب ، هؤلاء يسعون فى إثبات تعاليم الشيعة ، وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما فى خوف من أهل الفلسفة والتعطيل] .

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء يطاردونهم بالسيف ، وأولئك يطاردونهم بالطعن والتحقير[٤] ولم يصرف واحد من علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد الجرىء[٥] .

وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ من الكفر والزندقة سلاحاً يشهره فى وجه من شاء من العلماء والباحثين ، فراجت سوق الفتنة ، وخشى العلماء على أنفسهم . فراحوا يكتمون آراءهم فى صدورهم ،

---

(١) الأخلاق للدكتور زكى مبارك ص ١٩ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكى مبارك ص ١٦ .

(٣) أول العدد ٦ من المجلد ١٥ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) من « المنقذ » للغزالى طبعة دمشق الثانية ص ٨٢ .

ويرقبون — فى خلسة — فترا تغفل فيها عنهم أعين الرقباء ، ليبوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم ، أو يودعوها كتباً تحت ستار علم آخر .

اقرأ ترجمة أبى المظفر (١) الأبيوردى الذى تفقه على إمام الحرمين . تجد مترجمه يقول (٢) : [وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة] .

مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت مثار أخذ ورد .

وروى (٣) « أبو سعيد » السمعانى أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى دروس « على بن عبد الله بن أبى جرادة » المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه أحد الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ فسأله عن سبب زيارته ، فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث . فغضب الرجل الصالح غضباً شديداً ، وقال : « ذاك يقرأ عليه علم الحديث ! ! ، قلت ولم ؟ ! . هل هو إلا رجل متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ . فقال لى : ليته اقتصر على هذا ، بل هو يقول بالنجوم . ويرى رأى الأوائل (٤) » .

ولقد ذكر « جولد زيهر » أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلا (٥) :

[فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية . مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم حسنة السمعة .

وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد « محمد بن على بن الطيب » المتوفى سنة ٣٤٦ هـ . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه فى صورة المذاهب الكلامية ، التى لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة فى عصره هى الأخرى ، ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية] .

هذه هى الحال العلمية والسياسية فى عصر الغزالى . وسنرى إلى أى حد أثرت فيه .

---

(١) المتوفى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكى مبارك ص ٤٤ .

(٣) « التراث اليونانى » ص ٣٤ .

(٤) وكلمة « الأوائل » اصطلاح على الفلاسفة .

(٥) « التراث اليونانى » ص ١٣٤ .

الفصل الثانى

حياة الغزالى

قد تكون هناك مندوحة لإغفال الجانب الزمنى من حياة الغزالى ، ما دام موضوع الكتاب هو الجانب الفكرى . ولكنى رأيت مع ذلك أن أوليه شيئاً من العناية . لأن الجانب الزمنى من شأنه أن يلقى ضوءاً على الجانب الفكرى .

١

مولده ونشأته

ولد أبو حامد منتصف القرن الخامس الهجرى ، أعنى سنة ٤٥٠ هـ فى « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد كانت المنازعات الدينية مالئة فضاء هذه المدينة ، لكثرة عدد المسيحيين فيها وكثرة عدد الشيعيين من المسلمين [١].

أما والد « أبى حامد » فقد كان فقيراً صالحاً ، لا يأكل إلا من كسب يده فى غزل الصوف ، وكان فى أوقات فراغه يطوف على المتفقهة ويجالسهم . ويتوفر على خدمتهم ، ويجد فى الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً واعظاً [٢] .

غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه قد تحقق ، ودعوته قد استجيبت فقد توفى وما يزال « أبو حامد » صغيراً ، بيد أن أحداً من المؤرخين لم يذكر لنا كم كانت سن « الغزالى » حين توفى والده ، إلا أن القرائن تدل على أنه كان صغيراً لم يبلغ سنّ الرشد بعد .

أما أم « أبى حامد » فلم يعرف التاريخ شيئاً عنها ، سوى أن الأقدار قد

---

(١) كتاب حياة الغزالى للدكتور (زويمر) ص ٤٤ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ص ١٠٢ جـ ٤ .

أمهلتها ، حتى شهدت ما لم يشهده زوجها من بزوغ شمس ابنها فى سماء المجد ، وتبوئه أسمى مركز علمى فى ذلك العهد .

وللغزالى عم يقول عنه « أبو بكر بن هدايت الله »[١] : [وله عم هو « أحمد ابن محمد » وكنيته « أبو محمد وأبو حامد » أيضاً ، تفقه على صاحب « الزيادى » واشتهر حتى أذعن له فقهاء الفريقين ، وأقر بفضله علماء المشرقين والمغربين ، توفى « بنظاران طوس » ولم أعلم تاريخ وفاته ، وحيث يطلق « أبو حامد الغزالى » هو ذلك غالباً لا « حجة الإسلام »] .

عهد والد « أبى حامد » به وبأخ له أصغر منه إلى صديق له متصوف ، وأوصاه أن يتعهدهما بالتربية والتعليم ، وزوده لذلك بما كانت تملكه يده من المال ، وكان قدراً ضئيلا ، فسرعان ما نفد ، وكان الوصى بدوره فقيراً ، فنصح لهما أن يلتحقا بمدرسة من مدارس العهد ، التى كانت تمد الوافدين عليها بما يلزمهم من النفقة .

قرأ « الغزالى » فى صباه طرفاً من الفقه ببلده « طوس » على « أحمد بن محمد الراذكانى الطوسى »[٢] وقد كان أستاذه الأول بها « يوسف النساج » ، وكان صوفيا وصار فيما بعد إمام الحرمين[٣] .

ولا بد أن يكون الغزالى قد بدأ فى التعلم صغيراً ، ولابد أيضاً أن يكون قد أحس فى نفسه ميلا عظيما للعلم وهو فى « طوس » إذ انتقل إلى مركز علمى أكبر فى « جرجان » وهو لم يبلغ العشرين بعد[٤] ، وفيها تعلم على « نصر الإسماعيلى » .

ولم يكن الغزالى يقصر همه على الدروس الدينية ، بل أولى جانباً كبيراً من عنايته لدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ولا نعلم كم أقام فى جرجان غير أننا نعلم أنه مكث فى طوس ثلاث سنين بعد عودته منها يراجع ما تلقاه فى جرجان على إثر تلك الحادثة المشهورة حادثة سرقة

---

(١) ص ٧١ فى كتابه « طبقات الشافعية » وهو موجود بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٧٢٩٢ ح .
(٢) كتاب « أبو حامد الغزالى » للأستاذ محمد رضا ص ٦ .
(٣) ص ٥٥ الدكتور زويمر .
(٤) ص ٥٩ زويمر .

اللصوص لكتبه ، واسترجاعها منهم بعد رجاء عظيم ومخاطرة كادت تودى بحياته .

ولعل هذه الحادثة كانت ذات أثر بين فى حياة الغزالى الفكرية ، فقد عودته — كما يقول المؤرخون — أن يستظهر كل ما يقع تحت يده حتى لا تصبح له حاجة إليه إذا ما تناولته أيدى العفاء .

٢
فى نيسابور

تاقت نفس الغزالى بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة « جرجان » فذهب إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجوينى »[١] رئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف .

وهنا تبدأ مرحلة هامة فى تاريخ الغزالى ، فقد وجد فى المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش ، وفى رئيس المدرسة الأستاذ الكفء ، والمدرس الضليع ، فأكب على دروس الفقه والأصول ، والمنطق والكلام . يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجرىء ، الذى لا يرى بأساً فى أن ينقد « الأشعرى » أو غير « الأشعرى » ، إذا رأى فى كلامهم موضعاً لنقد أو مجالا لتعقيب .

وسواء صح ما حكاه بعض المؤرخين[٢] من أن إمام الحرمين كان يضمر الحفيظة والحقد لتلميذه الشاب أم لم يصح ؛ فإن التلميذ كان واجداً فى أستاذه البحر الملىء بالجواهر ، والكنز الوفير الدرر ، بدليل أن الغزالى — وهو الشاب المتوثب المتطلع — حرص على صحبة أستاذه ، ولم يفرط فيها حتى كان الموت هو المفرق بينهما .

فى « نيسابور » ابتدأ الغزالى حياة الكتابة والتأليف ويقولون[٣] إن هذه الفترة التى قضاها فى « نيسابور » كانت أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع فى أثنائها

---

(١) المتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٢) هو أبو القاسم بن عساكر فى كتابه « تبيين كذب المفترى » ص ٢٩٢ .

(٣) ص ١٨٥ محاضرات الدكتور غلاب .

فى المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وكتب وألف بدرجة تستلفت النظر وتسترعى الانتباه، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت[١].

وإذا سألنا التاريخ عن الكتب التى ألفها الغزالى فى تلك الفترة أجابنا إجابة غامضة .

فالزبيدى فى كتابه « إتحاف السادة المتقين ، بشرح إحياء علوم الدين » وهو أوسع مؤرخ للغزالى يجيبنا عن هذا السؤال ، فيقول[٢] : « ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع فى المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطليهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف فى كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » .

ولكن ما هذه الكتب التى أحسن وضعها ، وأجاد تأليفها وترصيفها ؟ ! لا يقول الزبيدى عنها شيئاً .

وفى هذا النص ما يفيد أن الغزالى ألف فى الرد على الفلاسفة وهو فى « نيسابور » مع أنه سيأتى فى نص « المنقذ من الضلال » ما يفيد أن الغزالى رد على الفلاسفة وهو فى « بغداد » .

فهل رد الغزالى عليهم فى نيسابور ورد عليهم فى بغداد ؟ هذا محتمل عقلاً ، ولكن لم تصل إلينا إلا الكتب التى ألفها فى بغداد ولم ينص لنا الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » الذى أرخ فيه لنفسه إلا على الكتب التى ألفها فى بغداد .

ومهما يكن من شىء فإنه يكاد يكون الإجماع منعقداً بين المؤرخين على أن هذه الفترة كانت أخصب حياة الغزالى العلمية[٣] .

إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالى فى « نيسابور » لم نظفر منه بجواب ، لأنه لم يحدد لنا مبدأ المقام وإن حدد نهايته .

أما سبب خروجه من « نيسابور » فيرى جمهرة المؤلفين أن السبب فيه هو الغزالى نفسه ، إذ رأى أن قد آن الأوان ليزج بنفسه وسط هذا المعترك العلمى

---

(١) سيأتى أن معلوماته لم تتضح إلا فى الفترة التى نسميها فترة الهدوء والطمأنينة .

(٢) ص ٧ ج ١ .

(٣) سنرى أن هذا غير صحيح .

الذى كانت تدار رحاه أمام « نظام الملك » وفى داره ، ذلك الوزير السلجوقى الذى عرف بتشجيع العلم والعلماء وإجزال الصلات لهم وإحلالهم من مناصب الدولة ما يليق بهم[١] .

ويرى الأستاذ[٢] « ماكدونالد » أن السبب فى ذلك ليس هو الغزالى ، بل تسمم الجو من حوله ، فقد خلق له نبوغه خصوماً ومناوئين ، أخذوا يقاومونه ويحسدونه وينمون عليه .

وأيا ما كان فقد خرج الغزالى من « نيسابور » عام وفاة إمام الحرمين ، أعنى سنة ٤٧٨ هـ . وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً ، وقد كان متزوجاً حينئذ ، لأن التاريخ حدثنا أنه تزوج قبل بلوغه العشرين ، وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات فى طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبا حامد » .

* * *

قطعنا هذه المرحلة الطويلة من عمر الغزالى حاكين قول الغير فيه ، فما نصيب هذه المرحلة من حكايته هو عن نفسه ؟

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام تلك الوثيقة التاريخية الهامة التى دبجتها يراعة الغزالى وهى كتابه « المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال » كما يسميه الغزالى أو « اعترافات الغزالى » كما يسميه الفرنجة .

نشأ الغزالى والعالم الإسلامى يموج — كأنه البحر الزاخر — بمختلف الآراء وشتى النزعات فأزعج الغزالى ذلك .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً ، لأن بينها تبايناً وتضارباً ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » .

وإذا كان كل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، وإذا كان الغزالى حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء فماذا هو فاعل ؟ ! لا شك أن الحكمة تقتضى عدم اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليداً ، بل الحزم

---

(١) وقد مر فى الفصل السابق بيان السر فى ذلك .

(٢) ص ٩٩ زويمر .

يقتضى البحث والتفتيش . وتحكيم العقل ، واستعمال النقد الجيد الجرىء . وهذا ما صنع الغزالى قال[١] :

[ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق . وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وأتوغل فى كل مظلمة . وأتهجم على كل مشكلة . وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع] .

لكن هذه المهمة الخطيرة التى انتدب لها الغزالى نفسه . مهمة استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، لا يحسنها كل من حاولها ، لأنها تتطلب استعداد خاصا ومواهب خاصة . وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالى بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب .

[وقد[٢] كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى . غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحطت عنى رابطة التقليد وانكسرت علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا] .

لا ريب أن ترك التقليد جانباً واطراح العقائد الموروثة ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث، لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته. شك أو بوادر شك .

والشك — ككل الأمور النفسية البحتة — لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس دبيباً خفيا . حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب وينزوى فلا تقع عليه عين الباحثين . لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه .

---

(١) ص ٦٥ من المنقذ .

(٢) ص ٦٧ من المنقذ .

ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التى انتابت الغزالى .

فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبه » يقولان[١] : [وكان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد] .

وانحلال رابطة التقليد كان – كما نص الغزالى نفسه – على قرب عهد بسن الصبا . فيكون الشك قد خامر نفسه وخالطها – على رأى هذين العالمين – قبل مغادرته « نيسابور » قطعاً . لأنه غادرها كما سبق التحقيق . وهو فى الثامنة والعشرين من عمره .

ولمثل هذا الرأى ذهب الأستاذ « ديبور » حيث يقول[٢] [ثم درس علم الكلام فى « نيسابور » على إمام الحرمين . ولعل الشكوك كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة] .

أما الدكتور زويمر فلا يحدد مبدأه . وإنما يحدد نهايته فيقول[٣] [ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو سنة ٤٨٨ هـ][٤] .

كذلك الأستاذ ماكدونالد يتردد فى تحديد مبدأ هذه الأزمة النفسية إذ يقول[٥] [لست على يقين فيما إذا كان الغزالى قد انقاد وهو فى نيسابور إلى شكوكه التى تكلم عنها فى « المنقذ » أم لا ؟ ولا بد أن تكون قد تملكت منه قبل سنة ٤٨٤ هـ[٦] .

وهى نتيجة تطورات كثيرة اعترت نفسه . ولكن يحتمل أن يكون قد ظل معتصما بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمى أستاذه إمام الحرمين ذلك الصوفى الغيور » .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالى دورين هامين :

دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذى يعترى كثيراً من الباحثين .

---

(١) فى مقدمتهما لكتاب المنقذ ص ٤٥ .

(٢) ص ١٩٩ تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

(٣) ص ٨٤ « الغزالى » .

(٤) يوافق خروج الغزالى من بغداد .

(٥) ص ٦٢ زويمر .

(٦) وهذا العام يوافق توليه منصب التدريس بمدرسة بغداد .

ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من الصنف الذى يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيتمثل فى أن الغزالى رأى أمامه فرقاً متعددة . وآراء متنابذة ، متباينة ، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً فألغى سلطة الآراء الموروثة واطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق ، فشكه فى هذه المرحلة يتشخص — إن صح هذا التعبير — فى أى هذه الفرق على حق ؟ ! ولكن بأى ميزان يوزن هذا الحق ؟ . هذا ما لم يدر بخلده فى ذلك الوقت ، وطبيعى ألا يدور ، لأن الشك فى ميزان الحقيقة مرحلة متأخرة . فالباحث أول ما يشك ، يشك فى نفس الآراء فيروح يختار منها ما يؤيده الدليل ، ويلغى ما يعوزه الدليل فإذا رأى رأيين متقابلين قد اعتصم كل منهما بدليل ، اضطرب واختلط عليه الأمر ، ولكنه لا يلبث أن يتنبه إلى أن العيب فى نفس الأدلة . وهنا يتجه فكره إلى النظر فى نفس الأدلة . وفى موازين الحقيقة ، فأحياناً يهتدى إلى ميزان يرتاح إليه فيقبل أو يرفض الآراء على هداه . وأحياناً يشك فى كل الموازين ولا يرى واحداً منها صالحاً للوزن به ، وهذه أخطر حالات الشك وأعقدها . وهذا ما وقع للغزالى آخراً .

وتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الشك أو البحث مطلقاً حول ميزان الحقيقة خطوة تالية ومرحلة ثانية .

شك الغزالى أول ما شك على هذا النحو السمح الخفيف . فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب هذه الفرق ، معولا على العقل وعلى الحواس . وعلى ظواهر القرآن والسنة ، وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك العهد . فلابد أن يجربها الغزالى ، ولا يعقل أن يتخطاها ويهملها دون أن يجربها ، فأحس تضارب الأدلة ، — أى إنتاجها نتائج متضاربة — كما حدث هو فى كتابه « جواهر القرآن »[١] . قال حاكياً عن قوم : [وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا] ثم قال حاكياً عن نفسه : [ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة] .

وكان طبيعيا أن تتضارب الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ومن الصواب

---

(١) ص ٣٧ .

والخطأ ليست واحدة . فكان لابد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة .

وقد فحص « أبو حامد » هذه الموازين فى ضوء تحديده للعلم اليقينى [١] [فما دام العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط . ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً . والعصا ثعباناً . . لم يورث ذلك شكا وإنكاراً . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا . بل الثلاثة أكثر ؛ بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها . وشاهدت ذلك منه . لم أشك بسببه فى معرفتى . ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى] .

أقول : ما دام العلم اليقينى — فى نظر الغزالى — ما استكمل هذه الصفات فالميزان الصحيح هو الذى يحصل هذا النوع من العلم .

وهنا نجد الغزالى شارف أن يدخل فى الدور الثانى من أدوار الشك ، دور العنف والهدم .

اطرح الغزالى عند النظرة الأولى سائر الموازين . ولم يستبق سوى العقل والحواس فإنهما من القوة والوثاقة بحيث يظهر للإنسان لأول وهلة أنهما يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذى ينشده الغزالى أما ما عداهما من الموازين الأخرى التى كانت معروفة فى ذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر فى أنها لا توصل إلى اليقين .

ولكن الغزالى — على سبيل الحيطة والحذر — لم يقبل ميزانى العقل والحس على علاتهما ، بل أخذ يشكك نفسه فيهما ويتقصى ما عسى يكون فيهما من ضعف . فيرفضهما على أساس أو يقبلهما على أساس .

[فانتهى [٢] بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى

(١) ص ٦٩ من « المنقذ » .

(٢) ص ٧١ من « المنقذ » .

المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ! ؟ . وأقوى الحواس حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته] .

بطلت الثقة بالحواس فلم يبق إذن إلا العقل فماذا كان موقف الغزالى منه ؟ ! وما نتيجة التشكيك فيه ؟! هل نال منه كما نال من الحواس؟ أم أثبت العقل قدرته وجدارته ؟ !

لا شك أن الغزالى قد استطاع بنقده للحواس أن ينال منها وأن يضعف من شأنها ويحط من قدرها . لكن موقفه من العقل كان على خلاف ذلك إذ لم يستطع أن يقف له على زلة . أو يضرب مثلا يكون قد زاغ فيه عن الجادة . وكان كل ما فعله أن أبدى احتمالا ضعيفاً إلا أنه على أية حال غض من قدر العقل وشكك فيه قال(١) :

[قالت لى المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ؟! ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه . كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت . أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ؟ ! ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة

---

(١) ص ٧٢ من « المنقذ » .

تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها .

ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم — إذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم — أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هى الموت . إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات — أى الإنسان — ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . . .]

أكثر أبو حامد من اللف والدوران حول العقل ؛ لأنه قوى لم ترهبه هجمته ، ولم تصب مقتله رميته . وإن نالت منه بعض الشىء ؛ على العكس من الحواس التى بنبل أو نبلين أرداها قتيلا ، ثم تركها وانصرف .

ومهما يكن من شىء فقد نفض الغزالى يده من العقل والحواس كليهما . فماذا بقى له يا ترى ؟ لم يبق له إلا الشك العنيف قال[1] :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر . وانقدحت فى النفس . حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ؛ فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال] .

وهذه هى أزمة الشك العنيفة ، التى تحدث عنها ماكدونالد . وشك هل كانت فى « نيسابور » أم كانت فى بغداد ، ورجح أن يكون الغزالى قد ظل معتصما بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمى أستاذه : إمام الحرمين ذلك الصوفى الغيور .

وإنى أقول : لعل صوفية إمام الحرمين وغيرته هاتين ، هما السبب فى إحداث ذلك النفور — الذى وقع بين الأستاذ وتلميذه ، والذى تحدث عنه المؤرخون فحسبوه غيرة الأستاذ من تلميذه — حين أحس الأستاذ من تلميذه أزمة الشك هذه .

---

(١) ص ٧٣ من « المنقذ » .

واما ما قبل ذلك فهو الدور الخفيف . الذى تحدث عنه صاحبا مقدمة المنقذ والأستاذ « ديبور » .

شفى الله الغزالى من هذا الدور الخطير سريعاً . إذ لم يمكث معه سوى شهرين . وأما الدور الخفيف فقد ظل معه إلى أن خرج يتخبط فى الصحارى والقفار هائماً على وجهه فى إثر الحقيقة[١] .

قال « الغزالى »[٢] :

[وعادت نفسى إلى الصحة والاعتدال — أى بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام . بل بنور قذفه الله فى الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ؛ فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة. فقد ضيق رحمة الله الواسعة . ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه فى قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : « هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب » فقيل : وما علامته ؟ قال : « التجافى عن دار الغرور . والإنابة إلى دار الخلود». وهو الذى قال عليه السلام فيه : « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف. وذلك النور ينبجس عن النور الإلهى فى بعض الأحايين . ويجب الترصد له ؛ كما قال عليه السلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات . ألا فتعرضوا لها] .

خرج الغزالى من هذه النوبة العنيفة واثقاً بالعقل فحسب ؛ أما ما عداه من الموازين فهو لا يزال مطرحاً بعد . لم يعد إليه الوثوق به .

وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية كما يسميها هو . ما دامت موثوقاً بها هذا الوثوق التام . فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى الحقيقة والعلم اليقينى اللذين ينشدهما الغزالى .

وبهذا خرج الغزالى من الشك الذى كان دائراً حول موازين الحقيقة: فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً .

---

(١) كما سنتحدث عنه بعد .

(٢) ص ٧٥ من المنقذ .

أما الشك فى أى هذه الفرق على حق ؟ أو عند مَن من هذه الفرق يوجد العلم اليقينى ، فلم يخرج منه بعد ، بدليل أنه سيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً فى ضوء هذا الميزان ، وسيعقد هذا الامتحان فى بغداد[١] .

٣
فى المعسكر

وسواء صح ما قيل من أن مؤامرات دبرت حول الغزالى فى نيسابور أم لم يصح ، فقد خرج منها ، وبخروجه منها ودّع حياة التلمذة نهائيا .

نعم إنه كان فى نيسابور يلقى دروساً ويعلم — كما سبق القول — ولكنه كان أيضاً يجلس من إمام الحرمين مجلس التلميذ من الأستاذ ، ومجلس المتعلم من المعلم ، وبموت إمام الحرمين انتهى ذلكم العهد نهائيا .

خرج الغزالى من نيسابور عام ٤٧٨ ﻫ إلى المعسكر ، قاصداً نظام الملك ، وكان المعسكر محط رحال السلاطين السلجوقيين ، منسقاً على أحسن نسق ، مفصلا بميادين وشوارع ؛ كأنه مدينة شادتها قوة السحر ، على سهول قاحلة ؛ حوى مجموعة أنيقة لألوان من الخيام والمساكن المختلفة[٢] .

ويقول الدكتور زويمر[٣] : [إن الغزالى قصد إلى المعسكر ليظهر على خصومه ، وينال أوسمة العلم والشرف . فإن نظام الملك كان أكبر رجل فى الإمبراطورية ، وحاكمها الحقيقى ، وقد أسس مدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم] .

ولعل الدكتور زويمر لم يظلم الغزالى ؛ فسيأتى نذكر له اعترافات بهذا المعنى ؛ ولعل الغزالى نال ما كان يرجيه ، من الظهور على الأقران ، واعتراف الناس له بقوة العارضة ، واتساع دائرة المعرفة ؛ فقد طار اسمه فى الآفاق ، واشتهر فى الأقطار ، فولاه نظام الملك عام ٤٨٤ ﻫ التدريس فى مدرسته ببغداد ، التى كانت

---

(١) فلنرجئ الكلام عليه حتى نؤرخ له فيها .
(٢) ص ٦٣ زويمر .
(٣) ص ٦٣ زويمر .

إذ ذاك عاصمة العالم الإسلامى بالشرق .

خرج الغزالى من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . فتكون المدة التى قضاها فى المعسكر خمس سنوات .

فكيف قضى الغزالى هذه المدة ؟ ! خمس سنوات كاملة ليست قليلة فى حياة العلماء الذين يعرفون كيف تغتنم الفرص ، وكيف تنتهب الأوقات ، خصوصاً عالماً كالغزالى عرف بكثرة الإنتاج ، فلا يعقل أن فترة طويلة كهذه يقضيها الغزالى فى غير عمل جدى وهو الذى يقول[١] :

« وتضييع الوقت بهذا وأمثاله — يشير إلى خلاف المعتزلة والأشاعرة فى تحديد معنى الرزق — دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قدر بقية عمره ؛ وأنه[٢] لا قيمة له ، فلا ينبغى أن يضيع العمر إلا بالمهم .

وبين يدى النظار أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ، ومقتضى الإطلاقات . فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعنينا] .

ولكن بالتحديد على أية حال كان يقضيها ؟ هذا ما لا نعرفه .

وإذا رحنا نسأل التاريخ هذا السؤال ؛ أمسك حتى لا يكاد يبين . وهذه فجوة كبيرة فى تاريخ الغزالى ، تتلهف نفس المؤرخ لمعرفة ما دار فيها ، وما شغلها . وكيف كان يقضيها .

وهذا وأمثاله فى تاريخ الغزالى ما جعل الدكتور زويمر يقول — بحق —[٣] : [إن تاريخ الغزالى محوط بالأمور المربكة ، حتى لأولئك المؤرخين الذين سطروا مؤلفاتهم بعد موته بقرن واحد ، فهناك بعض الغموض فى تاريخ سفراته وترتيبها الزمنى ، بل وخلاف فى أسماء الأماكن التى جابها] .

فهل قضى الغزالى هذه الفترة فى عقد مجالس المناظرة والجدل ومطارحة الآراء ؟! لابد أنه قد حصل شىء من ذلك ، فإن اعتراف الأقران له ، وتطامنهم أمامه .

---

(١) ص ١٠٢ الاقتصاد .

(٢) يعنى : ودأب من يعرف أن عمره لا قيمة له .

(٣) ص ٣٤ .

واختيار « نظام الملك » له، ليكون رئيس أكبر مدرسة فى ذلك العهد ، لا يكون إلا نتيجة لمثل هذا .

لكن هل شغل كل هذه المدة الطويلة ، فى هذا العمل الذى تكفى منه المرة والمرتان ، لبلوغ هذه الغاية ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة سابحاً مع وساوسه وشكوكه ، مختلياً بنفسه ، مقلباً الرأى على وجوهه ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة باحثاً ومؤلفاً فى علم الكلام ؟ !

لعل هذه الأمور كلها مجتمعة هى التى استنفدت منه هذه الفترة ، التى ليست بالقصيرة فى حياة الغزالى الحافلة بشتى البحوث .

أما المناظرة والجدل ، فقد نص التاريخ على حدوثهما من الغزالى فى هذه الفترة بين يدى نظام الملك .

أما الوساوس والشكوك فلا يمكن أن تكون قد برحت ذهن الغزالى ؛ لأن هذه الشكوك ما زالت تقذف به من علم إلى علم ، ومن بلد إلى بلد ، حتى خرجت به إلى الصحارى والقفار ، فتصوف[1] ولبس المرقعة ، كل ذلك من أجل الحقيقة ، وكل ذلك تحت تأثير أزمة الشك التى نزلت به .

وأما الاشتغال بعلم الكلام بحثاً وتأليفاً ، فالغزالى يحدثنا أنه بعد أن وثق بالعقل ، وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع التى كانت معروفة فى عهده على هذا الترتيب :

أولاً : علم الكلام .

ثانياً : الفلسفة .

ثالثاً : مذهب التعليمية (أصحاب الإمام المعصوم) .

رابعاً : مذهب الصوفية .

فنظر فى علم الكلام ، وقال فيه : ما قال[2] .

(١ ، ٢) كما سيأتى نتعرض لذلك .

ثم نظر فى الفلسفة وهنا قال[١] :

[فشمرت عن ساعد الجد ، فى تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة ، من غير استعانة[٢] بأستاذ ؛ وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى من التصنيف والتدريس فى العلوم الشرعية؛ وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلثمائة نفس من الطلبة ببغداد] .

ولم ينص هذا النص وهو قوله : « وأنا ببغداد » إلا بإزاء الفليسفة ، مع أن نظره فى علم الكلام كان سابقاً على الفلسفة ، فلربما كان ذلك منه تأريخاً لدخوله بغداد ، فيكون نظره وتأليفه فى علم الكلام سابقاً على دخول بغداد ، فيكون فى المعسكر .

ولو صح ذلك لكان دليلاً على أن أزمة الشك العنيفة وقعت فى المعسكر أو فى نيسابور .

وسواء أكان نظر الغزالى فى علم الكلام ، فى المعسكر أم فى بغداد ، فإن علم الكلام لم يرق الغزالى ، ولم يثبت جدارته وصلاحيته ، أمام الامتحان الذى عقده له الغزالى ، فلم تكن الحقيقة فى نظر علماء الكلام هى الحقيقة التى ينشدها الغزالى قال[٣] :

[ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودى] .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالى — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، ولقن عقيدته تلقيناً ، من أن يشوشها عليه المبتدعون والمخالفون : بأن يرد عليهم كيدهم فى نحورهم ، ويلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه .

أما أن يخلق علم الكلام علماً يقينيا فى إنسان شك فيها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته .

---

(١) ص ٨٣ من المنقذ .

(٢) ولعل الذى سهل عليه تلك المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، سابق اشتغاله بالفلسفة فى نيسابور ، كما دل عليه النص الذى اقتبسناه من الزبيدى .

(٣) ص ٧٩ من المنقذ .

وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء المخالفين ، ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ؛ وهي مقدمات واهية ضعيفة ؛ لذلك يقول الغزالي[١] :

[وكان أكثر خوضهم — يعني علماء الكلام — في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة إدراكاً تؤيده الضرورة العقلية ، التي لا وثوق له إلا بها ، حتى تكون من نوع العلم اليقيني الذي حدده .

وشتان ما بين المقصدين لهذا يقول[٢] الغزالي مشيراً إلى علم الكلام :

[وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا ، فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . .

فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ، لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات .

والقصد الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ؛ وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر] .

٤

في بغداد

لم يك بد للغزالي من أن يلتمس الحقيقة عند فرقة أخرى ، من الفرق الأربع التي سبق تعدادها ، والتي حصر الغزالي الحق فيها .

اتجه نحو الفلسفة . وقد عرفنا من قبل أن الغزالي وثق بالأوليات العقلية ؛ وراح ينشد الحقيقة في ضوئها ؛ وقد عرفنا أيضاً أن علم الكلام لم يثبت جدارته أمام هذا الامتحان ، الذي عقده الغزالي للفرق المختلفة ؛ لمعرفة حظ كل منها من الحق .

---

(١) ص ٨٠ من المنقذ .

(٢) ص ٨١ من المنقذ .

وقد يبدو عند أول وهلة أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق ، فى هذا المضمار ، لأن منهجها عقلى صرف .

يقول الأستاذ أحمد أمين[١] :

[أما الفلاسفة : فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ؛ ثم يبدؤون النظر منتظرين ما يؤدى إليه البرهان ، سائرين خطوة خطوة ، حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت ، فيعتقدوها . هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها .

فموقف الفيلسوف موقف قاض عادل ، تعرض عليه قضية ، لا يكوّن فيها رأياً ، حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء ، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز ، ثم يكوّن فيها رأيه ، ويصدر فيها حكمه] .

ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده :[٢]

[أما مذهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ؛ ولم يكن من همّ أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل : من كشف مجهول أو استكناه معقول] .

نعم إن الفلاسفة المسلمين ، الذين عرج عليهم الغزالى بعد أن أعوزته الحقيقة عند علماء الكلام ، لم يكونوا على هذا النهج ، ولم يتذرعوا بهذه الخطة التى رسمها الأستاذ الإمام والأستاذ أحمد أمين ، إلا أن الفلسفة الإسلامية هى نتاج عقل الإغريق فى الجملة ، والفلاسفة المسلمون تقبلوها أيضاً ؛ لأنها وافقت عقولهم : فالعقل الإغريقى أنتج ، والعقل الإسلامى تلقى وشرح ، فهى مترددة بين العقل إنتاجاً وشرحاً .

نعم إن الأفلاطونية الجديدة والفلاسفة المسلمين قد أدخلوا فيها جانباً دينيا ، ولكن أيضاً على أساس عقلى ؛ ولذلك اتهم الفلاسفة الإسلاميون بأنهم جذبوا الدين إلى الفلسفة ، ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلا وحوروا فى قضايا الدين حتى تلتئم معها .

---

(١) ص ١٨ جـ ٣ ضحى الإسلام .

(٢) ص ١٩ رسالة التوحيد .

فكان المظنون أن الغزالى فى هذه الحال الملابسة له ، حال الوثوق بضرورة العقل . يقبل الفلسفة الإسلامية ، أو على الأقل يقبل منها ما لم تتناوله يد التعديل . ولكنا نجد الغزالى يردها جميعاً : ما عدل منها وما لم يعدل .

وقد بين ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » أن الغزالى رد بين ما رد ، مسائل إغريقية صرفة لم تتناولها عقول المسلمين بشىء من التغيير ، وكل ما لهم فيها . إنما هو شرح وإيضاح . وهذه المسائل هى التى عاب ابن رشد على الغزالى ردها . واتهمه بصددها بالجهل أو عدم الإنصاف .

نعم قد يبدو أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق فى هذا المضمار ؛ ما دام أنها نتاج عقلى . وما دام ميزان القبول والرد فى نظر الغزالى الآن هو العقل . ولكنا ندهش حين نجد الغزالى قد أعلن على الفلسفة حرباً لا يزال نقعها مثاراً حتى اليوم .

ولقد تزول هذه الدهشة حين نعلم أن الغزالى لاحظ أن العقل وحده لا يمكنه أن يصل إلى اليقين فى مسائل ما وراء الطبيعة[1] ؛ وحجته فى ذلك أن الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يتذرعون فى أبحاثهم بالعقل فقط ، قد اختلفوا فيها اختلافاً عظيما ولم يتفقوا فيها على رأى .

فالغزالى لم يغض من قدر العقل مطلقاً ، ولم يسمه بالنقص بإزاء جميع المسائل ، بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط . إذ أننا لم ننس بعدُ تلك العبارات التى اقتبسناها من أول كتاب المنقذ ، والتى تفيد أن الغزالى ما كاد يبلغ درجة النضوج العقلى ، حتى أدرك الحال التى عليها العالم الإسلامى حينئذ : من اضطراب فى الآراء ، وتباين فى الأفكار بخصوص العقيدة الدينية حتى ظن أن قد تحقق حديث الرسول الكريم « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة » .

والتى تفيد أيضاً أن هذه الحال قد استرعت انتباه الغزالى ، فلم يرض لنفسه أن يعتصم بواحدة من هذه الفرق ، ويعتقد بصدق ما دعت إليه مجازفة وتقليداً ، بل راح يطلب الحقيقة بنفسه من بين اضطراب هذه الفرق ، معولا على البحث الحر والنقد الجرىء ، حتى آل أمره إلى أن شك شكا ، لعب معه دورين كبيرين ،

---

(١) ويوافق ابن رشد الغزالى فى هذا الرأى ، انظر تهافت التهافت .

ثم شفاه الله من أخطرهما ، وما نزال معه إلى الآن فى الدور الآخر .

يتضح من كل هذا ، أن الغزالى لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة ؛ أعنى الحقيقة الشاملة لجميع نواحى الوجود ، كما هو الشأن فى الفلاسفة الذين يتناولون جميع نواحى العلم بحثاً وتمحيصاً واستنتاجاً ؛ فيبحثون فى الرياضيات، وفى الطبيعيات وفى المنطقيات ، وفى الإلهيات . . . . إلخ .

وإنما كان يبحث فى مسائل العلم الإلهى ، وفى مسائل طبيعية تتصل به . فلا بد إذن أن نبعد من ميدان الاختبار علوم الفلاسفة الرياضية، والفلكية، والمنطقية ، والطبيعية،وغيرها،ولا نستبقى إلا الإلهيات ، وبعضاً من الطبيعيات له مساس بها .

نظر الغزالى فى هذه المسائل عند الفلاسفة فلم يجد مسلكهم فيها برهانيا ، يؤدى إلى العلم اليقينى ، الذى حدده . واستضعف العقل بإزاء هذه المشاكل ، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها .

فإذا كان العقل ثقة فى مسائل الرياضيات ، والفلكيات ، والمنطقيات ، فإنه ليس بثقة فى مسائل ما وراء الطبيعة .

يتجلى هذا الرأى واضحاً فى كتابه « تهافت الفلاسفة » إذ يقول[١] :

[بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية . فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ ! !] .

هذا هو الذى انتهى إليه الغزالى فى أمر العقل ، بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة .

ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى ، حين يجد الغزالى واقفاً من العقل، هذا الموقف ، وأن ينحيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية .

نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين ، أن هناك أموراً لا تعالج –أول ما تعالج– إلا بالعقل ، كوجود الله ، وقدرته على إرسال الرسل ، فإن العقل لو لم يخط بنفسه هذه الخطوة ، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه رسول الله . وكالبحث فى صحة دعوى النبوة ، فإن هذه مسألة يعول فيها أيضاً على العقل .

نعم إنه بعد قطع العقل هاتين المرحلتين ، يمكنه أن يتقبل مطمئنا كل ما يأتى عن طريق الرسول ، متى وثق من صحة صدوره عنه .

(١) طبع الحلبى ص ١٥٧ ولقد كرر هذا المعنى فى مواضع من الكتاب .

يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده[١] .

[وتقرر بين المسلمين كافة — إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ؛ كالعلم بوجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحى به إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسالته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها] .

فهل الغزالى يرى فى المسألة رأياً غير ما تقرر بين القوم ؟ !

الظاهر مما سبق — حيث استبعد أن تكون الإلهيات كلها قاطعة كبراهين الهندسيات — أنه يخالفهم . لكنا نجده فى نفس الكتاب يقول :

[وإذا[٢] ظهر عجزكم ، فى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ، فما إنكاركم على هذه الفرقة[٣] المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة فى قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره فى إطلاق العالم والمريد والقادر والحى ، والمنتهية عن إطلاق ما لم يأذن ، المعترفة بالعجز عن درك حقيقته] .

وهذا يفيد موافقته للقوم فيما ذهبوا إليه .

وهو بهذه الفقرة ، يرسم المنهج الذى يراه قويماً فى البحث : فيطلق للعقل العنان بقدر ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحد الذى لا يكون له فيما وراءه مجال .

وهنا نسأل « أبا حامد » سؤالين :

السؤال الأول :

إذا كان يرى أن للعقل الحق فى البحث عن بعض مسائل الإلهيات — كما يفيده

---

(١) ص ٧ « رسالة التوحيد » . وبمثل هذا صرحت العقائد النسفية ص ٣٦ .

(٢) ص ١٥٧ .

(٣) الأوصاف التى سيذكرها تنطبق على الأشاعرة ، وفى هذا ما يدل على أنه يرى من وراء التشويش على الفلسفة ، فسح المجال لمذهب كلامى معين .

هذا النص – فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة ، حين استعملوا العقل فى هذه المسائل ؟ !

والسؤال الثانى :

إذا كان « أبو حامد » يرى هذا المنهج صواباً ، فلماذا لم يجد فيه شفاء نفسه . وراح يطلب الحق ، مرة عند التعليمية ، وأخرى عند الصوفية ؟ ! !

الجواب عن الأول : يتضح إذا عرفنا أن الغزالى ألّف كتاب التّهافت ، ليسلب من العامة ثقتّهم كلية بجماعة المتفلسفة ، بإظهار أنه لم يخالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلا فى دائرة اختصاصه ، وأيضاً أخطأهم الصواب حين استعملوا العقل فيما هو من اختصاصه ، فكانت بضاعتّهم كلها مزجاة .

هكذا أراد أن يظهرهم الغزالى ، حتى لا يدع متمسكاً لمن يريد أن يأخذ عنهم ، ويتتلمذ لهم ، فهو لا يرى الخير للعامة إلا فى البعد عن الفلاسفة كلية قال فى التّهافت(١) :

[**مقدمة ثالثة :**

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض : ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به : بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد] .

أما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أن هذا المنهج لم يرسمه الغزالى لنفسه ، وإنما رسمه لطائفة لم تسم بأفكارها إلى درجة الاجتّهاد المطلق ، بل عولت فى بعض ما تدين به على التقليد ، ولكنها بدل أن تقلد صاحب الشرع ، راحت تلتمس

---

(١) ص ٤٦ .

الحق بين تخليط الفلاسفة وتخيلاتهم[1] ، فالغزالى يرسم لهم هذا المنهج ويقول لهم : الأولى تقليد صاحب الشرع .

أما هو فليس يجد فى هذا المنهج شفاء نفسه ، وكيف والشرع بمقدار ما أفاض فى العمليات ، اقتصد فى المسائل النظرية ، رعاية لعقول العامة أن تتخبط فى ما لا تحسنه ، وفيما ليس لها به حاجة ؟ ! !

يقول الغزالى[2] :

[وعلى هذا المعراج — يشير إلى المعراج الثانى فى بحث النفس وهل هى باقية أم لا — يدور الناس ، فهو رأس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ، ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، ويصدق أو يكذب ، وكلام الرسل عليهم السلام ليس كذلك ، فإن المسألة فى نهاية الغموض ، والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فتعترض من قولهم على قولهم ، فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً] .

ويقول فى موضع آخر[3] :

[ولكون الصواب فى العمل لأكثر الخلق، استقصاه النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلا وتأصيلاً ، حتى علّم الخلق الاستنجاء وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجمل ولم يفصّل] .

وهذه المسائل النظرية ، هى التى يبحث عنها الغزالى ، ويريد أن يصل فيها إلى يقين ، فكيف يقنع هو بهذا المنهاج الذى يهمل هذه المسائل نهائيا أو يكاد؟ ! !

وإذا كان الشرع قد أجمل فإذن ليس فيه ما يبحث عنه الغزالى ، وإذا كان منهج الفلاسفة غير صالح ، فليطلب الحق إذن عند فريق ثالث قال :

[ثم[4] إنى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتزييف ما يزيف منه ، علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلا بالإحاطة

---

(١) أعنى فى نظر الغزالى فى ذلك الوقت .

(٢) ص ٦٣ فى « معراج السالكين » .

(٣) ص ٥٢ « ميزان العمل » .

(٤) ص ١٠٧ من المنقذ

بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات] .

وجه الغزالى وجهه شطر التعليمية . وماذا يقول أهل تلك الطريقة ؟ ! يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وهكذا يقول الغزالى . فهم إلى هذا الحد متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين فى ثوبها اليقينى ؟ ؟ يأخذونها عن الإمام المعصوم ، الذى تلقى عن الله بواسطة النبى ومن أخذ عن النبى من الأئمة . أحبب بهذا الإمام وبما يأتى عن طريقه ! ! ! ولكن أين ذلك الإمام ؟ . . فتش عنه الغزالى طويلا فلم يجده ، فعاد أدراجه وكر راجعاً .

بقيت رابعة الفرق التى حصر الغزالى الحق بينها : بقى المتصوفة ، الذين يقولون بالكشف ، والمعاينة ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار .

ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ! الطريق علم وعمل ، قال[1] :

[ولما كان العلم أيسر على من العمل ، ابتدأت بتحصيل علومهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة ، عن الجنيد ، والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى : — قدس الله أرواحهم — وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم ، بالتعلم والسماع] .

حصَّل الغزالى كل هذه العلوم ولكن بقى عليه العمل ، وفى هذا يقول[2] :

[فظهر لى أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن يعلم (الإنسان) حد الصحة ، وحد الشبع ، وأسبابهما ، وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان . . .

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد ، وشروطها ، وأسبابها ، وبين أن

---

(١) فى المنقذ ص ١٢١ .

(٢) فى المنقذ ص ١٢٣ .

يكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا .

وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه ، بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك] .

وهنا ينبغى أن نحدد معنى العلم الذى حصله الغزالى ؛ ومعنى العلم الذى يسعى إليه عن طريق المكاشفة .

الأول : هو العلم العملى الذى هو العلم بكيفية العمل ، وهو أقل درجة من العمل ؛ لأنه وسيلة إليه ، والوسيلة لا تكون أشرف من المقصد[1] .

والثانى : هو العلم النظرى ، كمعرفة أحوال النفس فى المعاد الأخروى ، وأشباه ذلك .

والمتصوفة يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وعلوم مكاشفة ، فغاية علوم المعاملة العمل بمقتضاها ، ومن العمل اشتق اسمها .

وهى تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ، كعلم الفقه ، ويسمى علم الظاهر ، وإلى علوم تتعلق بالقلب ، لمحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات الحميدة فيه ، وتسمى علم الباطن .

وعلوم المعاملة بقسميها وسيلة إلى العمل الذى هو غايتها ، وأشرف منها ، والعمل بدوره وسيلة إلى علوم المكاشفة ، التى هى نظرية محضة ، وبها السعادة القصوى ؛ لأنها تعد المرء لأن يقرب من الذات الأقدس ، قرباً بالمعنى والشرف ، لا بالمكان والمسافة .

وعلوم المعاملة تهيئ القلب لإفاضة هذه التجليات — أعنى علوم المكاشفة — من قبل الجواد الذى لا مانع من جهته أصلا ، وإنما المانع من جهة القابل ، قال الغزالى[2] :

[واتفقوا — يعنى المتصوفة — على أن العلم أشرف من العمل ، وكأن العمل

---

(١) قال فى « ميزان العمل » ص ٥١ : « ومن العمل العلم العملى ، أعنى ما يعرف به كيفيته ، فإن العلم العملى ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه فهو مراد له » .

(٢) فى ميزان العمل ص ١٨ .

متمم له ، وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ، ولأجله قال الله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » .

[والكلم الطيب يرجع إلى العلم عند البحث ؛ فهو الذى يصعد ويقع الموقع ؛ والعمل كالخادم له ، يرفعه ويحمله ، وهذا يدل على علو رتبة العلم] » .

فوسيلة المعرفة فى نظر المتصوفة تتكون من مرحلتين :

المرحلة الأولى : العلم العملى الذى هو معرفة كيفية العمل .

المرحلة الثانية : نفس العمل ، سواء كان ذلكم العمل عملَ تخلية ، كالتجرد من الصفات المذمومة ، أو عمل تحلية كالتحلى بالفضائل المحمودة .

فالغزالى إلى هذا الوقت ، كان قد قطع المرحلة الأولى فقط ؛ إذ كان قد عكف على علم المعاملة فحصله ، كما حدثنا هو عن ذلك ، ولكن بقى عليه المرحلة الثانية ؛ بقى عليه التمسك بأحكام الفقة والأخذ بها عمليا ؛ بحيث لا يفرط فى صغير منها ولا كبير ، وبقى عليه محو الصفات الرديئة من القلب، مثل العجب والرياء والحسد وحب الدنيا وحب الجاه والمال والأولاد ؛ وبقى عليه إحلال الصفات الطيبة ، والفضائل الخلقية ، محلها ، مثل الصبر والقناعة والتوكل .

وقد أجمل ذلك كله بقوله[1] :

[رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه ، والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق] .

وقال فى الإحياء[2] :

[بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شىء وعدمه] .

وأنى للقلب البشرى أن يتجرد من كل هذه الأمور ؟ ! اللهم إنه مطلب عسير قلَّ من يطيقه من الرجال ؛ حتى الغزالى نفسه . فإن الغزالى إلى هذه اللحظة التى نؤرخ له فيها ، إذا كان قد امتاز عن الناس بوفرة فى العلم ، وبعزوف عن التقليد ، وعن الجرى فى أعقاب الغير ، فإنه من حيث المسائل الدنيوية إنسان عادى ككل

---

(١) فى المنقذ ص ١٢٥ .

(٢) جـ ٨ ص ٣٣ طبع لجنة نشر الثقافة .

إنسان لم يفرغ نفسه منها ، إذ يتصباه المجد . ويأسره حب الشهرة ، ويغريه المال ، ويفتنه حب الرياسة .

استمع إليه يتحدث عن نفسه ، حينما أراد أن يطبق عليها هذا المنهاج . يقول[١] :

[ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العلائق ؛ وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى — وأحسنها التدريس والتعليم — فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت] .

فكيف يتخلص الغزالى من كل هذه العلائق التى أحدقت بهمن كل الجوانب ؟ ! وكيف يترك منصبه فى التعليم وهو أكبر مركز تتشرف إليه النفس فى ذلك الزمان ؟ ! وكيف يترك المال وهو كثير[٢] وفير ؟ ! وكيف يترك الوطن وقد جبلت النفوس على حبه والتعلق به ؟ ! وكيف يترك الأولاد ؟ ! وفيهم يقول الشاعر :

وإنما أولادنا بيننا أكبادنا تمشى على الأرض

وكيف يترك بغداد ونعيمها ؟! وقد وصفها الدكتور زويمر أوصافاً شيقة ثم عقب بقوله[٣] :

[ومما تقدم يتضح لنا كيف تنعم الغزالى على مائدة نظام الملك وغيره ، من أصحاب الثراء ، وأن الجوع لم يدخل أسوار بغداد] .

وكيف يترك المدرسة النظامية وقد كان من كبار مدرسيها[٤] ؟ ! وهى مبنية على الشاطئ الشرقى لنهر دجلة ، بجوار الميناء والسوق .

لا شك أن الأمر خطير ، والموقف محير ، ولندع الغزالى يعبر لنا عن شعوره إزاء هذه الورطة ، فإنها حال نفسية دقيقة ، لا يحسن وصفها ، إلا من

---

(١) المنقذ ص ١٢٦ .

(٢) حدث هو عن نفسه أنه لما عزم على الخروج ، احتجز لنفسه ولأولاده ما يكفى ، ثم وجد لديه باقياً تصدق به .

(٣) ص ٦٨ من كتابه عن الغزالى .

(٤) زويمر ص ٦٨ .

ذاقها وأحسها قال الغزالى[١] :

[فلم أزل أتفكر فى الأمر مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال ، يوماً ، وأحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر فيه أخرى ، لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، ينجزم العزم على الهرب والفرار ، ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أنت أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمن والسلم الصافى عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا تتيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لسانى ، حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوماً واحداً ، تطييباً لقلوب المختلفة إلىّ ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقدة فى اللسان ، حزناً فى القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى ثريد ، ولا تنهضم لى لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج .

ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله التجاء المضطر ، الذى لا حيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهّل على قلبى الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج

(١) ص ١٢٦ من المنقذ .

إلى مكة وأنا أريد فى نفسى سفر الشام ، حذار أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى فى المقام بالشام ؛ فتلطفت بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبداً ؛ واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يجوّز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينيًّا ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى فى الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس فى الاستنباطات ، وظن من بُعد عن العراق، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ؛ وأما مَن قَرب من الولاة ، وكان يشاهد إلحاحهم فى التعلق بى ، والانكباب على ، وإعراضى عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوى ، وليس له سبب إلا عين أصابت الإسلام وزمرة العلم ، ففارقت بغداد] .

أخيراً وبعد لأى – كما قص علينا الغزالى نفسه – استطاع أن يتحرر من خداع الدنيا وتلبيساتها ، وأن يحمل نفسه على الأخذ بطريق الصوفية ، عله يجد فيه برد اليقين وطمأنينة المعرفة .

ويرى الصوفية أيضاً من تتمة منهجهم[1] : [أن تخلو بنفسك فى زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلا بذكرك على الله .

وذلك فى أول الأمر ، بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : « الله . الله » مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهى إلى حالة : لو تركت تحريك اللسان ، لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك ! لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ؛ بل يبقى المعنى المجرد حاضراً فى قلبك على اللزوم والدوام .

ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار لك بعده إلا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . قد يكون أمراً كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ؛ وقد يتأخر ؛ فإن عاد فقد يثبت ؛ وقد يكون مختطفاً .

---

(١) ميزان العمل ص ٤٤ .

وإن يثبت ؛ فقد لا يطول ؛ وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ؛ وقد لا يقتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى ، لتفاوت خلقهم وأخلاقهم .

فهذا منهج الصوفية . وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط] .

هذا هو المنهج الذى غادر الغزالى بغداد ، وغادر كل مظاهر الأبهة والترف من أجله ، علّه يظفر من ورائه بما يتحرق إليه شوقاً، من إدراك الحقيقة اليقينية .

٥
فى الشام وبلاد الحجاز

ترك الغزالى بغداد هائماً على وجهه فى إثر الحقيقة ، فهل أخذ أولاده معه فى هذه الرحلة الشاقة ؟ !

يقول الأستاذ محمد رضا[١] .

[فارق الغزالى بغداد وفرق[٢] ما كان معه من المال ؛ ولم يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال] .

ويقول الدكتور زويمر[٣] :

« وترك كل ما يملك سوى ما يكفيه وعائلته من القوت » .

وهذه النصوص تفيد بظاهرها أنه أخذ أسرته معه ، لكن هذا غير مستقيم فى نظرى لأمرين :

الأول : قول الغزالى نفسه بعد أن طوف فى الآفاق ما شاء الله أن يطوف :

[ثم جذبتنى الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن] .

فهذه العبارة تفيد أن الأطفال لم يكونوا معه .

الثانى : أن اصطحاب الأولاد يتنافى مع المنهج الذى رسمه الصوفية ؛ والذى

---

(١) فى كتابه عن الغزالى ص ١٣ .

(٢) وهذا يفيد أنه كان لديه مال مدخر .

(٣) فى كتابه ص ٦٩ .

أخذ « الغزالى » نفسه بتطبيقه بحذافيره ؛ وهو ينص على التجرد من علائق المال ، والأهل ، والأولاد ، والوطن .

ومهما يكن من شيء فقد خرج « الغزالى » من « بغداد » أواخر سنة ٤٨٨ هـ ذاهباً إلى الشام؛ حيث يستطيع الخلوة ، ليطبق منهج الصوفية العملى، قال[١] :

[ثم دخلت الشام ، وأقمت بها قريباً من سنتين ؛ لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلته من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق ؛ أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسى[٢].

ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأقفل بابها على نفسى .

ثم تحركت فىّ داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة

---

(١) فى المنقذ ص ١٢٩ .

(٢) وقد اعتور خلوته نشاط وفتور ، لأن إعطاء الدروس فى جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية خروج على هذه الخلوة بعض الشيء ، واعتزامه زيارة الأندلس وسلطان المغرب ، ربما كان خروجاً على هذه العزلة كل الشيء .

ويحدثنا صاحب « عقود الجوهر » عن ملبس الغزالى ، وعن حالته النفيسة أثناء هذه العزلة فيقول :

[ذكر علاء الدين الصيرفى فى كتابه « زاد السالكين » أن القاضى أبا بكر بن العربى قال : رأيت الإمام الغزالى فى البرية ، وعليه مرقعة ؛ وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد ، يحضر درسه أربعمائة عمامة ، من أكابر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم . قال : فدنوت منه وسلمت عليه ، وقلت : يا إمام أليس تدريس العلم ببغداد خيراً لك من هذا ؟ ! . قال : فنظر إلى شذراً وقال :

« لما طلع بدر السعادة ، فى فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصال ، فى مغارب الوصول .

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل ... وعدت إلى مصحوب أول منزل
ونادت بى الأشواق مهلا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا رقيقاً فلم أجد ... لغزلى نساجاً فكسرت مغزلى]

هذا وفى نفسى من تمثل الغزالى بالبيت الثالث شيء، فإن الغزالى –كما حدثنا – لم يترك بغداد لعدم وجود تلامذة يفهمون نظرياته بل تركها ليطبق المنهاج الصوفى العملى على نفسه .

ثم إنه لم يكن له إلى هذه اللحظة نظريات هامة ؛ لأنه لا يزال شاكا ، وكل ما كان يلقيه من دروس ، أو يودعه مؤلفات ، إنما هى – فى أكثرها – نغمات مرددة ، لعلماء الكلام وغيرهم كما سبق القول .

على أنه ليس يبعد أن يكون ذلك من البواعث أيضاً .

وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه فسرت إلى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فآثرت العزلة به أيضاً ، حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير فيّ وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة ، لكننى مع ذلك لا أقطع طمعى فيها فتدفعنى عنها العوائق وأعود إليها .

ودمت على ذلك مقدار عشر سنين[1]] .

يبين لنا الغزالى أنه أقام مختلياً بالشام قريباً من سنتين ؛ ولكنه لم يبين لنا كم أقام فى بيت المقدس ، ولا كم أقام فى الحجاز ، ولا كم أقام فى طوس بعد العودة إليها ، ولكنه أجمل كل ذلك وقدره بعشر سنوات ، غير أنه فى موضع آخر[2] يقدر هذه المدة بإحدى عشرة سنة ، فلعله هنا قدرها على التقريب ، وهناك لما استعمل الأرقام قدرها تقديراً مضبوطاً .

وفى هذه المدة — مدة الخلوة والعزلة — تجلت للغزالى الحقيقة التى كان يتلهف شوقاً إليها . فهدأت نفسه ، وذهب قلقه ، وأدرك أن طريق الصوفية هو الطريق الحق ، فلن يعود الغزالى بعد ذلك حائراً ؛ فقد ظفر بما كان يبغى ، ولن يعود باحثاً عن منهج لليقين بعد ؛ فقد وجد فى الصوفية[3] [أنهم هم السالكون لطريق الله

---

(١) لم يشر الغزالى فى كتبه إلى دخوله مصر ويعلل الدكتور زويمر ذلك [بأن علماء الأزهر فى ذلك الوقت ، لم يحسنوا لقاءه ، مع شهرة صيته فى كل العالم الإسلامى ، ومع وجود تلامذة له فى بغداد ونيسابور ممن كانوا أصلا فى مصر وشمال أفريقيا : ظنا منهم أنه لا علم إلا فى الأزهر ، ولا عالم إلا من الأزهر ، وأن كل من تعلم فى غير الأزهر لا يكون عالماً حقاً .

وقد كانت القاهرة فى وقت زيارة الغزالى لها ، مركز المدنية العربية ، وكانت مزدانة بكل أمجاد الدولة الفاطمية] .

وإنى لا أوافق الدكتور زويمر على ما ذهب إليه، من تعليل شبه الجفوة التى وقعت بين الغزالى وعلماء الأزهر ، فلربما كان اختلاف المذهب هو السبب لا عدم اعتداد الأزهريين بغيرهم .

فما دامت مصر كانت مزدانة بأمجاد الدولة الفاطمية إذ ذاك ، لا بد أن يكون المذهب الرسمى فيها هو المذهب الشيعى . ومعروف أن الغزالى كان سنياً وهذا كاف لحدوث شبه الجفوة التى وقعت .

(٢) ص ١٥٣ المنقذ .

(٣) ص ١٤١ المنقذ .

تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ؛ وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به] .

وهكذا بعد أن طوف الغزالى فى آفاق المعرفة ما شاء الله أن يطوف ، لم يرقه سوى التصوف[١] .

وقد كان الغزالى فى هذا التطواف مدفوعاً بعامل خاص ، هو عامل الدين ، فهو لم يحمل نفسه على الدخول فى هذه المفاوز الضيقة ، والشعاب الملتوية ، إلا من أجل الدين .

قال « ديبور »[٢] :

[ولم يكن الذى حمله على دراستها — يعنى الفلسفة — مجرد شغف بالعلم ؛

---

(١) وهل تقر الضرورة العقلية ، التى كان يحتكم إليها الغزالى فى القبول والرفض ، طريقة المتصوفة هذه ؟ ! ، نعم : لأن الإنسان فى النوم حين تتعطل حواسه ، وتخلو نفسه إلى ذاتها ، تطلع على أمور تحصل فى المستقبل ، كما ظهرت لهاتف النوم . فإذا جاز للنفس أن تشرف على عالم الملكوت حين غفلة الحواس ، فإن هنالك أناساً يهملون حواسهم تمام الإهمال فى حال اليقظة ، فلا مانع فى تلك الحال من أن تطلع نفوسهم على عالم الملكوت .

ولأن الأنبياء يخبرون عن أمور فتحصل فى المستقبل كما أخبروا تماماً ، وليس النبى إلا إنساناً كوشف بحقائق الغيب ، وكلف مع ذلك هداية الناس وإرشادهم .

فلا يستحيل أن يكون بين الخلق إنسان مكاشف بحقائق الأمور ، ولا يكلف هداية الخلق وإرشادهم .

فمن صدق بالرؤى الصحيحة ، والنبوات ، لم يسعه إلا أن يصدق بأن طريق الصوفية فى المعرفة طريق لا تأباها الضرورة العقلية .

وإلى هنا انتهت الضرورة العقلية من أداء رسالتها ، وهى هداية الغزالى إلى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، فأسلم الغزالى نفسه إلى هذه الطريق ، واستقى منها ما شاء من المعارف .

غير أن الضرورة العقلية ، قد لعبت مع الغزالى دوراً آخر هو شرح مكاشفاته وإلهاماته .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٦ .

بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التى كان يثيرها عقله ، ولم يكن يحاول الوصول إلى تعليل ظواهر الكون . ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ، بل كان يبغى طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا] .

وباسم الدين قبل الغزالى من العلوم ما قبل ، وباسمه رد من العلوم ما رد ، فالرياضة علم وثيق الأدلة لا مرية فيه ، ولا يصطدم فى شىء مع أوليات الفكر ، ولكن الغزالى يخشى على من يقرؤه أن يمنح كل علوم الفلاسفة هذه الثقة .

وفى الحق أن الغزالى قرأ وألف ، وأفرط فى القراءة والتأليف . من أجل الدين ، وشك وأمعن فى شكه وباعثه على ذلك هو الدين ، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها ، هو وحدة الموضوع ، قال صاحبا مقدمة المنقذ[1] :

[وبلغت مؤلفاته كلها عدداً ضخماً ؛ وتدور مباحثها كلها حول الفكرة الدينية ، التى شغلت حياته . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة هى وحدة الموضوع ، ووضوح الفكرة الأساسية ، وقوة التعبير فى الدفاع عن نظرياته .

وفى الحقيقة فقد كان للغزالى أسلوب تتدفق منه الحياة ، بعيد عن الصناعة اللفظية ، غاية فى الصراحة والوضوح ، يشعر القارئ فى كل جملة ، بأن هناك قلباً يخفق ، وفكراً يجول ، وإرادة تملى] .

ليس فى وسعنا أن نستهين بالظروف الأولى التى أحاطت بالغزالى ، فالأب المتصوف ، والوصى المتصوف ، والعم المتصوف ، والأخ المتصوف ، والأساتذة المتصوفون ، و « نظام الملك » المتصوف أو صديق المتصوفة ، والعصر المتصوف كله ، كما حكى الدكتور زويمر[2] . وأخيراً نفس الغزالى المشرقة ، ذات العاطفة المتدفقة ، كل أولئك قد طبع الغزالى بطابع خاص ، طابع التدين والحيطة ليوم الجزاء.

قد يكون الغزالى نفسه قد غفل عن ذلك الطابع أول الأمر ، ولم يدركه تمام الإدراك ، فإن الحالات النفسية فى أول أمرها تخفى حتى على أصحابها . والذى يظهر لى أن الأمر مع الغزالى كان كذلك ، بدليل أن الهوى قد لعب به حيناً ، وأن

---

(١) ص ٨٨ .

(٢) فى كتابه عن الغزالى ص ٧٦ .

الشهوة والمجد الزائف قد تصبياه فجرى فى تيارهما أحياناً ؛ كما حدَّث هو عن نفسه .

ولكن لم تلبث تلك العوامل الأولى الدفينة فى نفسه ، الكمينة فى قرارة وجدانه ، أن ظهرت بعد أن كانت قد استكملت قوتها ، فنضت عنه هذه المظاهر المستعارة ، وبغضت إليه هذا المجد الزائف ، فسفرت نفسه الحقيقية ، رافعةً علم الصوفية عالياً ، بعد أن كانت قد أعدت له من وسائل الدفاع ما كفل له الخلود .

يقول الأستاذ ماكدونالد[١] :

[كانت الصوفية موجودة فى الإسلام قبل الغزالى ، إلا أنها كان ينظر إليها كأنها شىء مخالف للشرع ، مزر بمقام من يتبعه . ولكن الغزالى لما ظهر فى ميدان الحياة ، عزز الصوفية فى تعاليمه أيما تعزيز ، وطبقها على الشرع ، وطبق الشرع عليها ، وزاد فى تكريمها ، حتى صارت الصوفية ذات المكانة العليا بين عموم السنين المسلمين ، بل بين جميع الفرق الإسلامية منذ ذلك الحين] .

انكشف للغزالى ولابد أثناء تلك الخلوة من المعارف ما لم تسعفه به جميع وسائل المعرفة الأخرى قال[٢] :

[وانكشف لى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها][٣].

---

(١) نقلا عن كتاب الدكتور زويمر ص ١٢٨ .

(٢) المنقذ ص ١٣٠ .

(٣) ما هذا الذى انكشف للغزالى ؟ ! وما هى على وجه التحديد المسائل التى كان يشك فيها الغزالى ؟ ! والتى من أجلها جاب الآفاق طالبا الحقيقة باحثاً عنها ؟ !

ويجب من أول الأمر أن نميل بهذا السؤال بعيداً عن الفترة التى شك فيها الغزالى فى العقل والحواس جميعاً ، فإنه فى هذه الفترة ، ما كان يؤمن بشىء أصلا ، مثله مثل السوفسطائى سواء بسواء .

وإنما نقصد بالسؤال ، ما قبل هذه الفترة وما بعدها ، إلى أن تصوف .

فهما إذن فترتان :

١ — فترة ما قبل نوبة الشك العنيف .

٢ — وفترة بعدها إلى أن تصوف .

أما الفترة الأولى فقد كان الغزالى فيها لايشك فى موازين الحقيقة إذ كان لديه منها إذ ذاك العقل والحواس والقضايا المشهورة وظواهر النصوص .

وإنما كان يشك فى أى الفرق المختلفة على حق ؟ !

وأما الفترة الثانية ، فقد كان شكه أيضاً بعيداً عن موازين الحقيقة ، ولكن لم يكن لديه منها سوى الضرورة العقلية .

—

= وإنما كان يشك أيضاً فى أى هذه الفرق على حق ؟ !

والعقل وما معه فى الفترة الأولى ، والعقل وحده فى الفترة الثانية ، كاف – على مذهب الغزالى نفسه – لإثبات ذات الإله ، وإثبات صدق مدعى الرسالة . وعن طريق صاحب الرسالة يؤخذ الإيمان باليوم الآخر .

وهذه هى أصول الإيمان . وقد حدثنا الغزالى نفسه أنه فى أثناء تفتيشه عن صنفى العلوم العقلية والشرعية ، حصل له علم يقينى ، بدلائل لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها ، بالله ، وبالنبوة ، واليوم الآخر .

فهل اليقين بهذه المسائل ، فى هاتين الفترتين لم يعتوره شىء أصلا من الشك ؟ ! أم كان يدب إليه دبيبه أحياناً ؟ !

هذا ما لم أجد حوله نصاً ، ولا شبه نص ، لا من الغزالى ، ولا ممن كتبوا عن الغزالى .

وإنما الذى أعرفه ، أن بين المسائل التى شغلت بال الغزالى طويلا ، والتى من أجلها شك وأمعن فى شكه ، مسألة النفس : تجردها ، وجوهريتها ، وقدمها وحدوثها ، وبقائها ، وفنائها .

هذه المسألة أعرف أنها من أهم – إن لم تكن أهم – المسائل التى شك فيها الغزالى ، لأنه حدثنا عن هذه المسألة فى كتابه « معراج السالكين » فقال :

[إنها أس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ، وطريق معرفة العالم ، وإنها المسألة التى لها يعمل العاملون ، ويجتهد المجتهدون ، وإنها إذا ثبت بقاؤها ، أمكن تصديق الأنبياء فى كل ما أتوا به ، مما يتعلق باليوم الآخر ، من ثواب وعقاب ، وسؤال وحساب ، وبعث ونشور . . إلخ .

وأما إذا لم يثبت بقاؤها ، انهدمت النبوات ، وبطل كل ما أتت به ، من حديث عن أمور الآخرة » .

هذه المسألة التى هى بهذه المثابة ، يرى الغزالى – كما حدثنا سابقاً – أن الشرع لم يخض فيها ، لكونها فى غاية الغموض ، والأذهان فى أكثرها ضعيفة . ولذلك لما سئل عنها الرسول كان الجواب « قل الروح من أمر ربى » وأمسك .

ثم إن الفرق المختلفة قد ذهبت فى أمر النفس مذاهب شتى ، فمنهم قائل بقدمها ، ومنهم قائل بحدوثها ، ومنهم قائل ببقائها ، ومنهم قائل بفنائها ، ومنهم قائل بتجردها ، ومنهم قائل بجسميتها ، ومنهم قائل بأنها جوهر فرد .

وما دامت المسألة بهذه المثابة من الأهمية فى نظر الغزالى ، وما دام الشرع قد أمسك عن القول فيها ، وما دامت الفرق لم تهتد بشأنها إلى رأى ، تجمع عليه وتعطيه صفة اليقين ، فلا بد أن يضعها الغزالى ، فى الموضع الذى تستحقه من العناية ، ولا بد أن يبحثها فى هدوء وتؤدة ، ولا بد أن يطرح كل الآراء التى قيلت حولها ، حتى يفرغ ذهنه للرأى الحق فيها .

فمسألة النفس كانت إذن ولا بد من المسائل التى شك فيها الغزالى .

لكنى أعود فأقول : ما دامت النفس أساساً لليقين باليوم الآخر ، وما دام الغزالى قد شك فيها ، فلا بد أن ينجر شكه إلى اليوم الآخر .

وأيضاً ما دام قد شك فى اليوم الآخر ، فلا بد أن يكون قد استبق الحكم بصدق الأنبياء ، إلى أن يثبت لديه أساس التصديق باليوم الآخر ، إذ لا يعقل أن يكون شاكا فى اليوم الآخر ، ومصدقاً بالنبى ، الذى يخبر باليوم الآخر .

وعلى هذا يكون الغزالى قد شك فى الفترتين اللتين نتحدث عنهما ، فى النبوة واليوم الآخر . =

= هذا ما يؤدى إليه الاستنتاج ، وإن لم يكن لدينا بإزاء ذلك نص .

كذلك لا بد أن تكون مسائل فى الإلهيات قد امتد إليها شك الغزالى ، كمسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها . ومسألة قدرة الإله،وأنها هل تتغلغل فى الكون كله جليلة وحقيرة ؟ ! أم يقف أثرها عندحل العقل الأول ، أو الصادر الأول على الإطلاق ، وعن هذا العقل صدر العالم وتسلسل . وكمسألة حياة السموات ، وأنها كائنات حية ، أم جمادات ؟ . إلى غير ذلك من مسائل أخرى نظرية .

لأن الغزالى يحدثنا أن الشرع بمقدار ما أفاض فى العمليات حتى علم الاستنجاء وكيفيته ، أمسك عن الخوض فى النظريات ، لأن الأذهان أكثرها ضعيفة ، وهذه النظريات هى التى عنها يفتش الغزالى .

والغزالى رغم ما عانى من الشك ، يعتبره الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح ، وفى ذلك يقول فى المنقذ من الضلال :

[والمقصود من هذه الحكايات، أن يعمل كمال الجد فى الطلب ، حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة ، بل هى حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واختفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب] .

ويقول فى ميزان العمل :

[فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى ، تطلب قائداً يرشدك إلى الطريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا فى الاستقلال .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به   فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات ، إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث ، لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال] .

ويقول فى معراج السالكين :

[واعلم يا أخى، أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال ، من غير أن تتكل على بصيرتك ، فقد ضل سعيك ، فإن العالم من الرجال ، إنما هو كالشمس أو كالسراج : يعطى الضوء . ثم انظر ببصيرتك فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس . فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً] .

بل إنه ليقول فى أعظم كتاب ألفه ليناصر به مذهب الأشاعرة وهو« الاقتصاد فى الاعتقاد » :

[إن إقدام الخلق وإحجامهم فى أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع للأوهام .

وأما أتباع العقل الصرف ، فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ، الذين أراهم الحق حقاً ، وقواهم على اتباعه .

وإن أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات ، فأورد على فهم العامى المعتزلى مسألة معقولة ، فيسارع إلى قبولها، فلوقلت له : إنه مذهب الأشعرى ، رضى الله عنه، لنفروامتنع عن القبول ، وانقلب مكذباً بما هو مصدق به ، مهما كان سيئ الظن بالأشعرى ، أو كان قبح ذلك فى نفسه منذ الصبا .

وكذا تقرر أمراً معقولا عند العامى الأشعرى ، ثم تقول له : إن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله ، والتصديق به ويعود إلى التكذيب .

=

٦
فى نيسابور ثانياً

لقد مرّ بنا فى نص المنقذ السابق ، أن دعوات الأطفال جذبت الغزالى إلى طوس ، بعد أن كان أبعد الخلق من الرجوع إليها . ومرّ بنا أنه وهو فى طوس كان يتابع خلوته ، وإن كانت تحول دون اتصالها شواغل .

بينا هو كذلك إذ رأى أن الفساد قد استشرى ، وأن الانحراف كاد يودى بالعقائد ، فحدثته نفسه بالخروج عن العزلة ، ودعوة الخلق إلى الحق ولكنه لم يلبث أن رأى أن ذلك [لا[١] يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؛ فترخصت فيما بينى وبين الله بالاستمرار على العزلة ؛ تعللاً عن إظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من الخارج ؛ فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى « نيسابور » لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الأمر حداً كاد ينتهى — لو أصررت على الخلاف — إلى حد الوحشة ، فخطر لى أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغى أن يكون باعثك على طلب العزلة الكسل ، والاستراحة ، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق] .

ذهب الغزالى إلى نيسابور[٢] ليدرس بمدرستها . وللمرة الثانية يدرس الغزالى بمدرسة نيسابور : المرة الأولى فى حياة إمام الحرمين ، وهذه هى المرة الثانية ؛ ولكن شتان ما بين المرتين ، قال[٣] :

= ولست أقول هذا طبع العوام ، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ، فإنهم لم يفارقوا العوام فى أصل الاعتقاد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب ، تقليد الدليل . فهم فى نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة فى نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد ، فإن صادفوا فى نظرهم ما يؤكد اعتقادهم قالوا : لقد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا : قد عرضت لنا شبهة .

فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا ، ويلقبون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالدليل كل ما يوافقه .

وإنما الحق ضده ، وهو ألا يعتقد شيئاً أصلا ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلا] .

(١) ص ١٥٣ من المنقذ .

(٢) ولسنا نعلم عام ذهابه إليها ، كما لا نعلم عام رجوعه منها .

(٣) ص ١٥٤ من المنقذ .

[وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؛ فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى وعملى ؛ وكان ذلك قصدى ونيّتى ؛

وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه . هذا هو الآن نيّتى وقصدى وأمنيّتى ، يعلم الله ذلك منى] .

مكث الغزالى فى «نيسابور» ماشاء الله أن يمكث ، ثم عاد إلى «طوس» ولم يبرحها بعد ، وبنى بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية . ثم توفى فى ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ . بحضرة شقيقه أحمد . ثم دفن شرقى الحصن بمقبرة الطابران ، قريباً من قبر الشاعر الفردوسى الشهير .

توفى الغزالى ولسان حاله يقول[١] :

[إنى أضع روحى بين يدى الله ؛ وليدفن جسدى فى طى الخفاء ؛ وأما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم] .

٧
خلاصة

ويمكن تقسيم حياة الغزالى إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التى سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التى سبقت شكه، فيمكن التغاضى عنها كفترة إنتاج عقلى ؛ لأن الغزالى فى هذه الفترة كان متعلماً ، لم يبلغ درجة النضوج الفكرى ، حتى ينتج إنتاجاً عقليا مستقلاً ، وقد حدثنا الغزالى نفسه: أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية ، فترة الشك ، فقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى ، وهى فترة طويلة فى حياة الغزالى .

---

(١) كلمة فرنسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م .

حدثنا الغزالى فى المنقذ من الضلا ل ؛ أنه فى هذه الفترة ، ألف فى علم الكلام ، وألف فى نقد الفلسفة ، وألف فى نقد مذهب التعليم ، وكان يلقى دروساً فى مدرسة بغداد ، فى علوم الشريعة .

ومما يثير الدهشة أن شاكًا فى الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ؛ ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابيًا : وأعنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح ، دون النقد والتزييف .

اللهم إلا أن يكون مردداً لآراء غيره ، وشارحاً لها ، دون أن يعتقدها .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان : وأعنى بالتأليف والتدريس السلبيين النقدَ والتفنيدَ ؛ لأن الشاك باحث ، لم تُسلم لديه أدلة الدعاوى ؛ إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشُّبَهَ فى كتب ، أو ألقاها فى دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقيًا مع نفسه .

لذلك لم يكن غريباً من الغزالى أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم ، لكنى مع ذلك ألاحظ على الغزالى فى نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعى شكه ؛ لأن قارئ كتاب التهافت ، يلاحظ أن صاحبه لا يزاول عملية الهدم فحسب ، بل هو يهدم ليفسح المجال لشىء معه ، لا يقوم إلا على انقاض ما يهدم . استمع إليه يقول[1] :

[ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم . . .

وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله ، نسميه « قواعد العقائد » ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا فى هذا بالهدم] .

وظاهر ذلك أن الغزالى يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كـ ميًّا معيناً يعتقد صدقه ، لا كما فهم الدكتور عبد الهادى أبو ريده ، فى تعليقه على كتاب « ديبور » من أن الغزالى كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف ؛ لأن الغزالى فى تلك الحال لم يك قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد ، ولأن هذا يتنافى مع الشك الذى كان حاله فى تلك الفترة .

(١) التهافت ص ٨٨ .

غير أن الغزالى قد تكفل بحل هذا الإشكال ؛ فحدثنا أن المذهب ينقسم إلى أقسام ثلاثة :

الأول : مذهب يتعصب له المرء ؛ لأنه مذهب البلد الذى نشأ فيه ؛ ومذهب أهله ، وهو إما مذهب الأشعرى أو المعتزلى . . . إلخ .

الثانى : مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم ، فلو كان المسترشد بليداً ، لا يستطيع إدراك المجردات فلا يقال له : الإله مجرد ، لا داخل العالم ولاخارجه ولامتصلاً به ولا منفصلا عنه ، ولو كان ذكيا ، ذكرت له حقيقة الأمر .

الثالث : المذهب الذى يعتقده المرء فى خاصة نفسه ، يلقى الله عليه ، ولا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور تأتى الإشارة إليها .

فالغزالى فى حال شكه ، لعله إنما كان يشك فى المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة ، التى يلقى الله عليها ، ويراها الحق الصراح ، ولا يلزم من الشك فى المذهب بهذا المعنى ، الشك فى المذهب الرسمى الذى يتعصب له المرء .

فالغزالى فى دروسه وتآليفه الإيجابية ، والسلبية التى تتضمن الإيجاب « ككتاب التهافت » ، إنما كان يصور مذهبه الرسمى ، كما يفهمه أهل السنة ، ولقد أطلق هو نفسه على كتبه هذه ، كلمة « المذهب الرسمى » .

وذلك لأن مذهب أهل السنة ، هو مذهب الدولة التى نشأ فى أحضانها ، ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذا فإن كتبه الكلامية كلها تردد نغمة واحدة .

قال فى مقدمة « الاقتصاد : [الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة] .

وقال فى مقدمة « قواعد العقائد » ؛ [الفصل الأول فى ترجمة عقيدة أهل السنة] .

وقال فى مقدمة « الرسالة القديسة » : [الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين] .

ورسالته أيضاً فى التوحيد إلى « ملك شاه » تصور مذهب أهل السنة .

فلا يصح إذن للباحث أن يستمد تآليف هذه الفترة ؛ ويتخذها مصدراً لمعرفة الحقيقة فى نظر الغزالى ، كما يدين بها وكما يلقى الله عليها .

وأما الفترة الثالثة ، التى اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فلعلها الفترة التى يمكن استمداد تآليفه فيها ، لتصور الحقيقة عنده .

لكن ليست كل مؤلفات الغزالى فى تلك الفترة تصلح لذلك ؛ لأن الغزالى لم يتخل فى هذه الفترة أيضاً ، عن مذهبه بالمعنيين الآخرين .

ولقد كان الغزالى نفسه دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ، ضن بها على الجمهور : أودعها خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا لبس فيه ولا غموض .

ولعل فى هذا ما يفسر لنا كيف أن الغزالى استعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد أن تصوف ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة .

٨

استنتاج

ومن دراسة تاريخ حياة الغزالى يمكننا أن نستخلص ما يلى :

أولا : لم يخرج الغزالى على سنة العصر ، من التزلف إلى الرؤساء ، وطلب الجاه والشهرة عندهم .

ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك ، وتردد على مجالسه ، وخاض غمار الجدل الذى كانت تدار رحاه أمامه ، ليظهر على أقرانه ، وليطير اسمه فى الآفاق .

وأيضاً ألف وعلّم ورفع صوته عالياً مدوياً ، بالدفاع عن الدين والزياد عنه ، وباعثه على كل ذلك ، ليس وجه الله تعالى[1] ، بل وجه الرؤساء والحكام الذين

---

(١) كل ذلك كان قبل عهد التصوف .

كان يهمهم نشر مذهبهم ؛ لأن قيام دولتهم منوط به .

ولقد حدثنا هو عن ذلك فى نص المنقذ السابق حيث يقول :

[ثم لاحظت أعمالى : فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب . ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى؛ بل باعثها ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت] .

فلا يمكن أن تتخذ تآليفه فى تلك الفترة عنواناً صادقاً على عقيدته : فهو لم يكن يكتب ويؤلف ويعلم ما يعتقد أنه الحق، بل ما يجلب عليه الشهرة وارتفاع المنزلة .

ولقد كان أكثر تآليفه فى تلك الفترة حول تأييد عقيدة أهل السنة والدفاع عنها .

ولقد كان أهل السنة فى تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة، ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ؛ ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة . أو على الأقل يحول دون هجماتهم، ويمكن لمذهب أهل السنة من أن يعيش فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط .

فوجد أبو حامد فى هذا مجالا لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، أطارت اسمه فى الآفاق ، ورددت فى الخافقين ذكره .

وثانياً : أحس بروح العصر المتمردة ، التى كانت تسم بالكفر والزندقة كل من تحدثه نفسه أن يتصل بالفلسفة والفلاسفة؛ فأوجس منها خيفة على نفسه وعمل على تفادى شرها .

روى مؤرخوه أنه فى مؤلفاته المنطقية استبدل بأمثلة المناطقة أمثلة فقهية ؛ ليصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية ، حتى يقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين .

بل لقد لاحظت فى مطالعاتى أن الغزالى لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على

ضرب أمثلة فقهية ، فقد ادعى أن المنطق ليس علماً فلسفياً صرفاً بل هو علم إسلامى أيضاً .

استمع إليه يقول[١]:

[وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ فيها نادر ، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد] .

واقرأ قوله فى التهافت[٢] .

[ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم — يعنى الفلاسفة — وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » « كتاب النظر » ، فغيروا عبارته تهويلا ؛ وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول . فإذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة] .

بل لقد تلطف الغزالى للأمر أكثر من ذلك : فاستخرج المنطق من كتاب الله ، ورده فى أصله الأصيل إلى الأنبياء ، وإلى الكتب السماوية ، وكتاب « القسطاس المستقيم » يدور كله حول هذه الفكرة .

وفى هذا الكتاب يقول[٣] :

[قال — يعنى مناظره من أهل التعليم — هذه الأسامى أنت ابتدعتها . وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها ؟ !

قلت : أما هذه الأسامى فإنى ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن . وما عندى أنى سبقت إلى استخراجها من القرآن ، لكن أصل الموازين قد سبقت إلى استخراجها ، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — عليهما الصلاة والسلام — أسامٍ أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام .

وقد بعثنى على استبدال أسمائها بأسام أخرى غير ما سموها به ، ما عرفت من ضعف قريحتك ، وطاعة نفسك إلى الأوهام ؛ فإنى رأيتك من الاغترار بالظاهر بحيث لو سقيت عسلاً فى قارورة حجام لم تطق تناوله ؛ لنفور طبعك من المحجمة ،

---

(١) ص ٣ مقاصد الفلاسفة . (٢) ص ٤٥ .

(٣) ص ٢٤٠

وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر فى أى زجاجة كان .

وكذلك لا تنظر إلى القول من نفس القول وذاته ، بل من حسن صنعته ، أو حسن ظنك بقائله . فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح الحال فى اعتقادك ، رددت القول ، وإن كان فى نفسه حسناً وحقاً .

فلو قيل لك : قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعك ، وقلت : هذا هو قول النصارى ، فكيف أقوله ! ! ! ولم يكن لك من العقل ما تعرف به أن هذا القول فى نفسه حق ، وأن النصرانى ما مقت لهذه الكلمة ، ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط :

إحداهما : الله ثالث ثلاثة ؛ والثانية : قوله محمد ليس برسول الله . وسائر أقواله وراء ذلك حق] .

وهذا تصوير جيد لروح العصر ، جمود وعصبية لفريق ، وجمود وعصبية على فريق . فالفريق الذى يتعصبون له ، يقبلون منه كل شىء حقاً وباطلا ، والفريق الذى يتعصبون عليه ، يردون عليه كل شىء حقاً وباطلا .

فالغزالى يلاطفهم ، ويسلك معهم شتى الحيل ، ليخفف من عصبيتهم ، وليتفادى شرورهم ، فهو يخترع للمنطق الأسامى التى تناسبهم ، وهو يمثل لهم فيه بالأمثلة التى تناسبهم ، وهو يدعى لهم أنه علم سماوى ، ليس للفلاسفة فيا سوى الاصطلاحات والإيرادات ، وهو يطبق لهم المنطق على القرآن ، ويطبق القرآن على المنطق .

كل ذلك مسايرة لروح العصر الثائر المتمرد .

والغزالى إن يكن جعل الكتاب فى مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فهو يخاطب العصر كله ، بدليل أنه ردد هذا المعنى فى كثير من كتبه .

وبدليل أنه يقول فى آخر الكتاب : [هاكم قصتى ، مع رفيقى من أهل التعليم ؛ ولم يك غرضى منها تقويم مذهبه ، بل لى غرض آخر أسمى من ذلك وأهم] ، ثم تمثل بقول العرب : [إياك أعنى واسمعى ياجارة] . .

والغزالى فيا يظهر كان يحب مسالمة الجمهور ، ويكره أن يكون معه فى خلاف ، فلم يك صلباً لا يكترث بغيره ، ولا يقيم لنفوره كبير وزن . يدل على

ذلك أنه كان يتلطف لإقناعه؛ ويحتال لذلك شتى الحيل ، كما اتضح من محاولته رفع الجفاء الواقع بينه وبين المنطق .

وكما يتضح من غضبته التى غضبها حين تعرض متعرض لكتاب « الإحياء » بنقد ، فقد ثار ثورة شديدة تدل على اهتمامه بتقدير الجمهور ، ومحافظته على أن يظل ظافراً بتأييده .

ولكن هل ظفر بما كان يتمنى ؟ ! ، الواقع أنه اضطهد وعودى ؛ قال ماكدونالد : [وقد صادف فى حياته مرارة الاضطهاد كملحد هر طرقى] .

والغزالى لم يحدثنا هل كان لحال عصره هذى أثر فى إخفاء كتبه التى سماها مضنوناً بها على غير أهلها ، كما كان الشأن عند غيره من الباحثين ، الذين تفادوا ثورة الجمهور ، بإخفاء آرائهم ، كما حدثنا جولد زيهر؟ أم لم يكن لها دخل فى ذلك الإخفاء ؟ ! .

وسيمر بنا ما علل به الغزالى ذلك الإخفاء من أن تلك الكتب لا تليق بالجمهور ، بل بأكثر المترسمين بالعلم .

وليس ببعيد أن يكون لتلك الحال مدخل كسبب مساعد لا كسبب أساسى .

الفصل الثالث

ملاحظات على كتب الغزالى

ظهر لى أثناء الاطلاع على كتب الغزالى هذه الملاحظات :

أولا : أن الشك الذى اعترى الغزالى ، كان له تأثير كبير فى تنظيم حياته العلمية . فالغزالى شك ، وكان شكه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . فنظر إلى الفرق الموجودة فى عهده ، وحصر الحق خلالها . ثم نظر فيها على هذا الترتيب :

١ — علم الكلام . وألف فيه ما شاء الله أن يؤلف .

٢ — الفلسفة العقلية . وألف فى نقدها ما شاء الله أن يؤلف .

٣ — مذهب أهل التعليم . وألف فى نقده كذلك .

٤ — التصوف أو الفلسفة الروحية . وألف فى تأييدها ونصرتها أيضاً .

ولقد حدد لنا موقفه من هذه الفرق جميعاً . فبهذا نستطيع ، إذا وقع فى يدنا كتاب من كتب الغزالى ، أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه ، والروح المسيطرة عليه .

فمثلا كتاب « ميزان العمل » أعيانى أمره ، وحاولت طويلا أن أعرف متى ألفه ، فلم يتيسر لى ذلك إلا بعد جهد جهيد .

ذلك أن الغزالى نص فى أوله ، على أنه ألفه على نمط كتاب آخر ، اسمه « معيار العلم » إذن لابد أن يكون « معيار العلم » هذا ، سابقاً على « ميزان العمل » .
ولكن متى ألف الغزالى « معيار العلم » ؟

بعد البحث الشاق . وجدت الغزالى ينص فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على أنه ألف بصحبته — أى التهافت — كتاباً فى المنطق هو « معيار العلم » .

ولكن متى ألف الغزالى كتابه « التهافت » ؟

ينص « الغزالى » فى « المنقذ » على أن كتبه التى رد فيها على الفلاسفة العقليين ألفها فى بغداد .

فيكون إذن كتاب « ميزان العمل» مؤلفاً فى بغداد . أو فى ما طاف فيه « الغزالى » من البلدان بعد الخروج من بغداد، أو فيما بعد ذلك أيضاً ، حين ألقى عصا التسيار نهائياً .

وهذه معرفة عامة، مع ما أحيطت به من صعاب .

أما الآن ، وبعد معرفة تاريخ « الغزالى » الفكرى ، الذى نظمه شكه ؛ وبعد معرفة موضوع كتاب « ميزان العمل »، وأنه لشرح وتأييد مذهب المتصوفة . فنستطيع أن نعرف أن « الغزالى » ألفه فى أخريات أيامه . بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، وبعد أن ارتضى منهجهم فى طلب الحقيقة ، فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة .

ثانياً : كان المنظور أن الغزالى ، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، التى جعلته فى مصاف أولئك الذين يطلعون على اللوح المحفوظ . ويدركون أرواح الأنبياء ، ويخاطبون الملائكة ، لا يعالج مسائل ما وراء الطبيعة بالعقل ؛ بعد ما لم تصبح له به حاجة ، وبعد ما قضى عليه بالفشل والعجز ، عن أن يحل مشاكل ما وراء الطبيعة .

ولكنا نراه يزج بالعقل أحياناً فى كتبه ، التى ألفها بعد اهتدائه إلى الكشف الصوفى[١] ، حتى ليخيل إلى القارئ ، أنها نتاج العقل المحض ، ووليدة الفكر الصرف .

فمثلا يحدثنا عن مسائل هامة ، كان لها خطرها فى التصوف وفى الفلسفة على العموم[٢] . فيقص علينا حقيقة الأمر فيها كما أدركها فيقول[٣] :

[وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب — يعنى بين الواصل وبين الله — ، يكاد يتخيل معه طائفةٌ الحلول ، وطائفةٌ الاتحاد، وطائفةٌ الوصول، وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب « المقصد الأسنى» ...] .

(١) ككتاب « معارج القدس » وكتاب « المقصد الأسنى » .

(٢) هى مسائل الحلول والاتحاد .

(٣) ص ١٣٢ « المنقذ » .

وإذا انتقلنا مع الغزالى إلى هذا البحث ، فى كتاب « المقصد الأسنى » ، وجدناه يقول عن الاتحاد وبيان استحالته[١] :

[إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ، محال على وجه الإطلاق ؛ لأنا نقول : إذا عقل زيد وحده، وعمرو وحده ، ثم قيل : إن زيداً صار عمراً ، واتحد به ، فلا يخلو — أى الحال — عند الاتحاد .

إما أن يكون كلاهما موجودين .

أو كلاهما معدومين .

أو زيد موجوداً ، وعمرو معدوماً .

أو بالعكس .

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة .

فإن كانا موجودين ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد منهما موجود .

وإن كانا معدومين ، فما اتحدا ، بل عدما ، ولعل الحادث شىء ثالث .

وإن كان أحدهما معدوماً ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد موجود بمعدوم .

فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال] .

وتكلم أيضاً فى نفس الكتاب[٢] عن الحلول كلاماً شبيهاً بهذا .

وهذا بحث عقلى صرف ، واحتكام إلى العقل المحض ، مع أنه يحدثنا فى عبارة « المنقذ » ، أنه أدرك ذلك عن طريق الكشف ؛ ومع أنه القائل فيما سبق :

[إن العقل ليس له مجال ، فى مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات لمرسل ، والنظر فى دليل المعجزة ، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية] .

فهل الغزالى متناقض مع نفسه ؟ ينقض اليوم ما أبرمه بالأمس ؛ أم له فى هذا وجهة نظر ؟ !

الواقع أن الغزالى متنبه للأمر ، وله وجهة نظر .

---

(١) ص ٧٣ .

(٢) ص ٧٥ .

وليس أدل على تنبهه للأمر ، من أنه لما أقحم هذه النظرة العقلية ، بين مسائل هى نتاج الكشف والمعاينة ، لانتاج العقل، لم ير بدًّا من أن يبين فى نفس الكتاب، صلة العقل بالكشف فقال :

[إن العقل لا يصطدم مع الكشف فى شىء ، غاية ما هنالك ، أن العقل لضعفه وقصوره ، يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى فى مسألة ما ، فيسعفه الوحى أو الإلهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحى والإلهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية ، وضروب المحاولات العقلية .

وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، فغرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالته] .

فالغزالى بهذا ، يريد أن لا يستغنى عن العقل كلية ، بل يجعله ــ كلما أمكن ــ شارحاً للكشف والإلهام .

وهذا يفسر لنا الظاهرة التى تبدو فى بعض كتب الغزالى : كمعارج القدس ، والتى كانت جديرة بأن تثير منا الدهشة والاستغراب ، تلك هى مؤازرة العقل لوجهات النظر التى يبثها الغزالى فى كتبه التى ألفها فى عهده الأخير ، بعد الاهتداء إلى نظرية الكشف الصوفية .

إذ كان المنظور أن يصور الغزالى مسائل هذه الكتب بقوله :

« كوشفت بكذا ، وشاهدت كذا ، وعاينت كذا » ولكنه لم يفعل بل حاط مسائله ونظرياته ، برعاية العقل وكلاءته ، حتى ليخيل إلى الناظر الذى لم يدرس الغزالى ، ولم يعرف من أمره ما عرفنا ، أن هذه المسائل وليدة العقل المحض .

أما الآن فنستطيع أن نقول : إن موقف العقل من هذه المسائل ، ليس موقف المخترع المبتدع ، وإنما هو موقف المساعد ، الذى لعب الدور الأخير ، أما الدور الأول ، فقد قام به الكشف والمعاينة .

وفى اختصار يريد الغزالى ، أن يجعل العقل شارحاً لمكاشفاته وإلهاماته

ولعل هذا هو السبب فى اعتبار الغزالى – فيما سبق – المنطق ضروريًّا للمعرفة ، حتى للنبى والولى[١] .

فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له ، حين يراد عرضه على الغير فى صورة مقبولة ؛ وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل ، إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضروريًّا للكشف والإلهام .

بيد أن هذا لا يعفى الغزالى من نقدنا الآتى ، فإن هذا إن صح أنه ملحظ الغزالى ، فلن ينتج أكثر من أن معلومات الكشف والإلهام ، حين يراد إعلام الغير بها ، تحتاج إلى المنطق ، لا أن صاحب الكشف والإلهام يحتاج لكى يتم له الكشف والإلهام ، إلى المنطق .

والغزالى فيما سيأتى – حيث اعتبر الجهل بالمنطق بعض الحجاب المانع عن الكشف – ادعى الثانية لا الأولى .

ثالثاً : عرفنا فيما سبق ، أن كتب الغزالى تدور كلها حول موضوع واحد ، ونزيد الآن أن هذه الكتب ، بينها روابط أخرى غير هذه الرابطة ، منها :

١ – التكرار :

فالشاهد أو المثال ، تجده فى الكتب المتعددة ، بنصه وصياغته ؛ مما يجعل القارئ عند قراءة الكتاب الثانى مباشرة ، يستطيع أن يدرك أنه للغزالى ؛ لأنه سوف يجد الأمثال والشواهد ، التى صادفته فى الكتاب الأول ، هى بعينها فى الكتاب الثانى .

فمثلا قوله : [وكم أحمق يتكايس ، فيقايس نفسه بصاحب الشرع ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدرى] . مذكور فى مواضع كثيرة

(١) ولعل ذلك ، لأنه يقدمها لأناس ممتازين ، اشترط فيهم شروطاً خاصة . وطبيعى أن هؤلاء الأشخاص ، لم يصلوا إلى درجة الكشف ، التى وصل إليها الغزالى ، وإلا لما كانوا فى حاجة إلى الأخذ عنه فهم إذن فى طور دون طور المكاشفة ، وليس دون ذلك مباشرة ، إلا العقل الصافى المستنير .
لذلك هو يحاول أن يجعل تلك المعارف ، متآخية مع العقل ، ومتمشية معه ؛ حتى يتأتى الانتفاع بها .

من كتاب الإحياء ، وهو مذكور فى كتابه « معارج القدس[١] » وفى كتابه « ميزان العمل[٢] » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الشاهد أو المثال ؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفصل بتمامه ، حتى عنوانه .

فمثلا نجد الفصل الذى عقده فى « الإحياء » لبيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ؛ هو نفسه الذى فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » ، لبيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة ؛ هو عينه الذى عقده فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، لبيان معنى رؤية الله هو عينه الذى عقده فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » ، لبيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم ؛ وذكر فيه الحجاب المكون من الأمور الخمسة ، التى تحول بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ مذكور فى « معارج القدس » .

ثم إن الأبحاث المتعلقة بتعداد قوى النفس ، من المخيلة ، إلى الذاكرة ، إلى غير ذلك ، والمقسمة للعقل إلى عملى يتعلق بالجنبة السفلى ، ونظرى يتعلق بالجنبة العليا ، والمعددة لأمهات الفضائل ، والرذائل ، كل هذه الأبحاث موجودة بصورة واحدة فى كل من « الإحياء » و « ميزان العمل » و « معارج القدس » .

وأيضاً البحث الذى ذكره فى « الإحياء » من أنه لا فارق بين العلماء النظار وبين المتصوفة ، فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه ، وإنما الفارق فى جهة زوال الحجاب ، مذكور فى « معارج القدس » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الفصل أو الفصول ، بل يكون الكتاب كله مكرراً لكتاب آخر . فمثلا كتاب « الأربعين فى أصول الدين » كتاب مساير للإحياء ، مسايرة تكاد تكون تامة ، حتى فى تعداد الأبواب ، وأسمائها ، وربما لا يكون بينهما فرق ، إلا بالاختصار فى أحدهما ، والتطويل فى الآخر .

---

(١) ص ٩٥ .

(٢) ص ٨٩ .

ولقد تعمدت الإكثار من هذه الشواهد من ناحية ، واتخاذ كتاب « معارج القدس » طرفاً فى هذه النسب من ناحية أخرى ، ليكون دليلا آخر مضافاً إلى ما سيأتى من الأدلة ، على صحة نسبة كتاب « معارج القدس » إلى الغزالى .

٢ ـ **الإكثار من الشواهد الدينية** ، ومحاولة رد كل البحوث ، حتى الفلسفى منها ، إلى أصل دينى ، فيخيل للقارئ أنه بصدد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة .

فمثلا نظرية أفلاطون فى تقسيم النفوس إلى ثلاث قوى ، ورد أمهات الفضائل والرذائل إليها ، لا تحتاج من الغزالى إلى كبير عناء ، حتى يستخرجها من قوله تعالى : [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله ، أولئك هم الصادقون »] .

[فالإيمان[1] بالله وبرسوله من غير ارتياب ، هو قوة اليقين ، وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة . والمجاهدة بالمال هو السخاء ، الذى يرجع إلى ضبط قوة الشهوة . والمجاهدة بالنفس هى الشجاعة التى ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل] .

ونظرية الوسط : لا يعجزه أيضاً أن يردها إلى الآيات والأحاديث [والذى[2] يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين ، أن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفى التقتير والتبذير ، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ، ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما » ، وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط » .

وكذلك المطلوب فى شهوة انطعام ، الاعتدال ، دون الشره والجمود . قال تعالى : « وكلوا ، واشربوا ، ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين » ، وقال فى الغضب : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » .

---

(١) ص ١٠٠ جـ ٨ الإحياء .

(٢) ص ٤ جـ ٨ الإحياء .

وهذا له سر وتحقيق ؛ وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب ، عن عوارض هذا العالم . قال الله تعالى : « إلا من أتى الله بقلب سليم » ، والبخل من عوارض الدنيا ، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا ، وشرط القلب أن يكون سليما منهما ، أى لا يكون متلفتاً إلى المال ، ولا يكون حريصاً على إنفاقه ، ولا على إمساكه : فإن الحريص على الإنفاق مصروف القلب إلى الإنفاق . كما أن الحريص على الإمساك ، مصروف القلب إلى الإمساك . فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفين جميعاً . وإذ لم يمكن ذلك فى الدنيا ، طلبنا ما هو الأشبه لعدم الوصفين ، وأبعد عن الطرفين ، وهو الوسط ؛ فإن الفاتر لا حار لا بارد ، بل هو وسط بينهما ، فكأنه خال عن الوصفين .

فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير ، والشجاعة بين الجبن والتهور ، والعفة بين الشره والجمود ، وكذلك سائر الأخلاق] .

٣ ــ الإحالة :

لا تلبث أن تقرأ كتاباً واحداً ، من كتب الغزالى حتى تعرف جملة من أسماء كتبه ، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر ، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب ، ويحيل عليه ، ولما أن موضوعات الكتب وأبحاثها ، متشابهة ، فكثيراً ما تعرض المناسبة .

وهذه الإحالة تدلنا فى جملتها على أن الغزالى لم يهمل شيئاً من كتبه ، ولم يرجع عن شىء مما جاء فيها ، حتى تلك التى ألفها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية ، التى تعتبر كل معرفة لا تأتى عن طريقها ظنوناً وتخمينات .

٤ ــ ضعف الأسلوب :

لا شك أن أسلوب الغزالى غير غامض ، وأفكاره واضحة جلية . تقرأ فلا يخفى عليك شىء مما يريد أن يقول .

ولكنك تحس فى نفسك ، أن صاحب هذه العبارات ، كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها إلى قرائه . وما كان أحوجها ، إلى أن يعاود قراءتها ،

فيقدم فى الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت .

ولكن الغزالى لم تكن لديه الفرصة لكل ذلك ، لأنه كان يؤلف فى أحوال ترحال وسفر ، وبلبلة أفكار ، ومنازعات خصوم ، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه الأمور ، فقال فى بعض كتبه[1] :

[فهذا الآن حديث يطول ، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب . وقد أعلمتك أنى مشتغل ، مبدد لشمل النفس ، كليل الخاطر] .

وبحق يقول الدكتور زكى مبارك[2] عنه : « والرجل فى الواقع معذور ، فقد كان يؤلف فى أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف ؛ لأنه يشترط فى المؤلف ما يشترط فى القاضى : من الصحة وهدوء البال] .

ولقد أدرك معاصرو الغزالى هذه الملاحظة ، ووجهوا نظره إليها . فأجاب : بأنه لم يعن بالألفاظ وتنميقها ، بل بالمعانى وتجويدها . وأذن لمن يجد خطأ أن يصلحه . وفى رأيى أن مثل هذا الخطأ غير ممكن الإصلاح . لأن إصلاحه أن يصاغ المعنى من جديد ، صياغة أخرى . وهنا لا يمكن أن يقال إنها عبارة الغزالى ولا تأليفه .

رابعاً : جرى الغزالى فى كتبه التى يقدمها للناس ، يقصد بها هدايتهم وإرشادهم ، أن يقيمها على أساس قويم من الدراسات النفسية .

فالناس فى نظر الغزالى ، متفاوتون فى الاستعداد العقلى . والدين فى نظر الغزالى ، سمح سهل ؛ لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم نظرة واحدة . فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطلعة المتوثب ، الذى يستطيع البحث والنظر ، أن يشبع عقله بالبحث والنظر . لذلك يقول[3] :

[قال الله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن » .

---

(١) معراج السالكين ص ٩٥ .

(٢) فى كتابه « الأخلاق عند الغزالى » ص ١٢١ .

(٣) ص ١٦ من كتاب « القسطاس المستقيم » .

فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة ، أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة ، اشمأزوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوى ، من الارتضاع بلبن الآدمى .

وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر] .

وما دام الأمر كذلك فقد يختلف موقف الغزالى من الناس ، وقد يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها ، وفى هذا يقول[١] : [الناس ثلاثة أصناف :

(ا) عوام ، وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

(ب) خواص ، وهم أهل الذكاء والبصيرة .

(حـ) ويتولد بينهم طائفة ، هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص فإنى أعالجهم بأن أعلمهم الميزان القسط ، وكيفية الوزن به ، فيرتفع الخلاف على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها ، القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

والثانية ، خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

والثالثة ، أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك »[٢] .

---

(١) ص ٨٦ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) وهذه هى الشروط التى سيأتى يشترطها الغزالى فيمن يباح له الاطلاع على كتبه التى سماها مضنوناً بها على غير أهلها .

والصنف الثانى ، البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلتهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدل .

فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة] .

وكما بين لنا موقفه من أهل الحكمة ، ومن العوام ، بين لنا فى موضع آخر من الكتاب(١) موقفه من أهل الجدل ، فقال :

[وأما الصنف الثالث ، وهم أهل الجدل ، فإنى أدعوهم بالتلطف إلى الحق . وأعنى بالتلطف ، ألا أتعصب عليهم ، ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن . وكذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التى يسلمها الجدلى ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذى أوردته فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد وإلى ذلك الحد . أى أقف .

فإن لم يقنعه ذلك ، لتشوفه بفطنته إلى مزيد كشف ، رقيته إلى تعليم الميزان](٢). أى رفعه إلى مرتبة أهل الحكمة .

وكما عرفنا الغزالى هنا بأهل الحكمة وبالعوام عرفنا فى موضع آخر من الكتاب(٣) . بأهل الجدل فقال :

[وأعنى بأهل الجدل ، طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت الفطرة كاملة ، لكن فى باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم ، أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقراً ، لكن لم يهلكهم إلا كياستهم الناقصة ؛ فإن الفطنة البتراء ، والكياسة الناقصة ، شر من البلاهة بكثير] .

وهذا تصريح من الغزالى لا يحتمل التأويل ، بأنه يقدم للناس ألواناً مختلفة

---

(١) ص ٩٤ .

(٢) وهذا يبين لنا قيمة الاقتصاد فى الاعتقاد فى نظر الغزالى ، وأن المعلومات الواردة فيه ، لم يقدمها إلى الخاصة ، مع أنه أرقى كتبه الكلامية ، بل أرقى كتب الكلام على الإطلاق فى نظره .

(٣) ص ٩٥ .

من المعرفة . وتصريح أيضاً، فى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة ، لعدم طاقتهم إياها .

لهذا ، فهو يقف منهم الموقف الذى يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد فى كتبه قولة صلى الله عليه وسلم :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم . أتريدون أن يكذب الله ورسوله] .

فمثله كمثل الطبيب الذى يفد عليه جماعات المرضى ، فيخرجون ، وبيد كل واحد منهم بيان بنوع من الطعام والدواء ، لا يشبه ما بيد الآخرين ، فمن الخطأ أن يقال : أليسوا جميعاً مرضى ! ! فكيف اختلف نوع الدواء ونوع الغذاء ! !

وفى هذا يقول الغزالى[١] :

[فلما رأيتك ورأيت رفقاءك من أهل التعليم ، ضعفاء العقول نزلت إلى حدك ، فسقيتك الدواء فى كوز الماء . وسقتك به إلى الشفاء ، وتلطفت بك تلطف الطبيب بمريضه ، ولو ذكرت لك أنه دواء ، وعرضته فى قدح الدواء ، لكان يشمئز عن قبوله طبعك ، ولا تكاد تسيغه .

فهذا غرضى فى إبدال تلك الأسامى[٢] ، يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، وينكره من ينكره] .

والغزالى إذا كان قد جعل الكتاب الذى اقتبست منه هذه النصوص، فى مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فإنه لا يخصه وحده بذلك ، بل هو يخاطب به كل من كان فى مثل درجته من الفهم ، استمع إليه يقول فى آخر الكتاب[٣] :

[فهاكم إخوانى قصتى مع رفيقى ، تلوتها عليكم بعجرها وبجرها ، لتقضوا منها العجب ، وتنتفعوا فى إثبات هذه المحاولات ، بالتفطن لأمور ، هى أجل من تقويم مذهب أهل التعليم ، فلم يكن ذلك من غرضى ، ولكن إياك أعنى واسمعى يا جاره] . . .

---

(١) ص ٦٠ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) يعنى استبداله بالاصطلاحات المنطقية القديمة اصطلاحات أخرى كقوله « ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند » ص ٢٧ .

(٣) ص ١١١ .

الفصل الرابع

الغزالى كما فهمه الباحثون

أحس جماعة الباحثين ، الذين رجعت إليهم ، بهذا الذى أحسست به : من تعارض فى الأفكار ، وتضارب فى الآراء ؛ وحاولوا معالجة ذلك . ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد . بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة .

فابن طفيل[1] ، الفيلسوف الأندلسى ، أعياه أمر هذا التضارب ، ولم يستطع أن يظفر بحل يرفعه ، فاستبقاه وسجل على الغزالى أنه متناقض . وذلك حيث يقول[2] :

[وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ، ويحل فى آخر . ويكفر بأشياء ثم ينتحلها .

ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة ، فى كتابه التهافت . إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال فى أول كتاب الميزان : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .

ثم قال فى كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال» : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ؛ لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث .

وفى كتبه من هذا النوع كثير . يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها .

وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

---

(١) المتوفى سنة ٥٨٠ هـ .

(٢) فى رسالته « حى بن يقظان » ص ٦٩ طبعة دمشق الثانية .

٣ – ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك ؛ ولو لم يكن فى هذه إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا ، ثم سمعها منه ثانياً ؛ أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة ، فهو يكتفى بأيسر إشارة .

وقد ذكر فى كتاب « الجوهر »[1] أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق .

ولم يصل إلى الأندلس – فى علمنا – منها شىء ، بل وصلت كتبٌ يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها ، وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب ، هى كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة فى الكشف ، على ما هو مبثوث فى كتبه المشهورة .

وقد يوجد فى كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما فى تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ، ليست هى المضنون بها . . .

ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ، ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا] .

فابن طفيل يرى فى الغزالى : أنه متناقض ، يقول بالرأى ، ويقول بنقيضه ، ثم يستمسك بالرأيين كليهما .

ويؤيد ابن طفيل رأيه هذا ، بأن الغزالى كفر الفلاسفة فى كتابه التهافت .

---

(١) يعنى « جواهر القرآن » .

لإنكارهم حشر الأجساد ! يعنى وهذا يستلزم قول الغزالى بحشر الأجساد .

ثم يجعل ابن طفيل هذا الرأى طرفاً من طرفى الرأيين المتعارضين ، ويذهب فيتصيد الرأى الآخر من نصين فى كتابين مختلفين .

أما النص الأول فهو فى كتاب « ميزان العمل » ، ومفاده أن شيوخ الصوفية يرون على القطع . القول بعدم حشر الأجسام .

وأما النص الثانى فهو فى المنقذ من الضلال[١] ، ومفاده أن الغزالى آخذ بمذهب الصوفية .

فينتج من هذين النصين أن الغزالى منكر لحشر الأجساد ، وذلك مناقض لما استفيد من كتاب التهافت .

فالغزالى إذن متناقض فى كتبه التى يقدمها إلى الجمهور : تلك هى دعوى ابن طفيل وهذا دليلها .

غير أنى لا أوافق ابن طفيل على ما ذهب إليه : من أن الغزالى متناقض فى الكتب التى قدمها إلى الجمهور ، وأرى أن دليل ابن طفيل غير منتج لدعواه لأمرين :

الأول : أن كلمة الصوفية عند الغزالى مقولة بالاشتراك : بمعنى أنه يطلقها أحياناً . ويريد بها جماعة موفقين ، هادين مهديين . ويطلقها أحياناً . ويريد بها جماعة مخلطين . ضالين مضلين . فليس مدلولها عنده شيئاً واحداً يراد منها كلما ذكرت .

بدليل أنه بينما يثنى على الصوفية فى كتابه المنقذ ، ثناء عاطراً ، ويرفعهم إلى درجة لا يطاولها أحد ، إذا به يعقد فصلا فى كتابه « الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين[٢] » . للصوفية خاصة . ينقدهم فيه ، نقداً مراً ، ويذكر لهم مثالب وعيوباً . أيضاً لا تطاول . فقد ذكر منهم تسع فرق وذمهم جميعاً ، وأطال القول فيهم حتى شغل من الكتاب من ص ١١٢ إلى ص ١٣٦ .

---

(١) وقد مر بنا فى الفصل الخاص بحياة الغزالى ص ٦٤ .

(٢) وهو كتاب مطبوع على هامش . تنبيه المغترين للشعرانى .

فلا بد أن يكون الصوفية فى كتابه « المنقذ » ، غير الصوفية فى كتابه « الكشف والتبيين » .

ولو تنبه ابن طفيل لهذا ، لتوقف حتى يعرف ، أىُّ الصوفية هؤلاء الذين يذكرهم الغزالى فى كتابه ميزان العمل ، ويحكى عنهم أنهم يقولون بالبعث الروحانى فقط ؛ أهم الذين يذكرهم فى كتابه المنقذ ، أم الذين يذكرهم فى كتابه الكشف والتبيين .

وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ . لا صوفية الكشف والتبيين .

الثانى : أن الغزالى برىء صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحانى ، وحكم بكفرهم فى كتابه « معراج السالكين » فكان هذا دليلا لا يحتمل التأويل ، على أن صوفية المنقذ الذين أعلن اتباعه لهم ، ليسوا هم الصوفية الذين ذكرهم فى « ميزان العمل » وحكى عنهم القول بالبعث الروحانى فقط[١] .

هذا هو دليل ابن طفيل ، فإن لم يكن له غيره على دعواه — ولم أجد له فيما قرأت — أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره .

أما ابن الصلاح[٢] فقد رأى أن يرفع هذا التناقض ، بالطعن فى نسبة الكتب التى تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض .

قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى[٣] :

[وذكر ابن الصلاح ، أن كتاب المضنون المنسوب إليه — يعنى الغزالى — معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلقاً موضوعاً ، والأمر كما قال ، فقد اشتمل على التصريح بقدم العالم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات ، وكل واحدة من هذه ، يكفر الغزالى قائلها ، هو وأهل السنة أجمعون] .

---

(١) وبراءة الغزالى من الصوفية القائلين بالبعث الروحانى ، وحكمه بكفرهم ، وارد فى الكتب التى قدمها الغزالى إلى الجمهور ؛ لأن الحديث مع ابن طفيل بشأنها . فلا ينافى ما يأتى للغزالى فى الكتب الخاصة بشأن هذا الموضوع .

(٢) المتوفى سنة ٦٤٣ هـ .

(٣) ص ١٣٢ جـ ٤ .

وهذا الموقف الذى وقفه ابن الصلاح . يقوم على أساس أن الغزالى سنى . ومبادئ أهل السنة معروفة . فالكتاب الذى يعزى إلى الغزالى . ويحمل فى طيه أفكاراً تخالف مذهب أهل السنة . هو كتاب مدخول على الغزالى ، ومدسوس عليه .

ويقوم أيضاً على أساس أن الغزالى قد نقم على الفلاسفة آراء معروفة سجلها فى كتابه تهافت الفلاسفة . فكل كتاب يعزى إلى الغزالى ، ويحمل فى طيه أفكاراً تتفق مع تلك الآراء التى نقمها هو ، كتاب مدخول على الغزالى ومدسوس عليه .

فالحقيقة عند الغزالى — فيما يرى ابن الصلاح — هى الطرف الموافق لمبادئ أهل السنة ، والمعادى لآراء الفلاسفة . أما الطرف المعادى لمبادئ أهل السنة ، والموافق لمبادئ الفلاسفة . فليس من الغزالى فى قليل ولا كثير . وليس له من الحقيقة نصيب عند الغزالى .

وهذا النهج الذى نهجه ابن الصلاح ، بصدد تبين الحقيقة عند الغزالى . نهج يقوم على التسامع والشهرة .

فالغزالى تعلم فى المدارس التى أنشأها نظام الملك ، لتأييد مذهب أهل السنة ، وعلَّم فى تلك المدارس ، وألف كتباً لتأييد وجهة نظرها ، وألف كتباً فى الرد على الفرق المناوئة لها ، وقد كان لكتب الغزالى هذه أثر بين فى نشر مبادئ أهل السنة ، من ناحية ، وفى القضاء على آراء الفرق المناوئة لهم من ناحية أخرى ، فأغدقوا عليه لقب « إمام السنة وحامى حماها » فأصبح قارًّا فى أذهان العامة ، أن الغزالى سنى ، وأنه عدو لدود لكل من يناوئ أهل السنة ؛ وصار من السهل على كل إنسان أن يطعن فى نسبة أى كتاب يعزى إليه ، متى وجد فيه ما يخالف مبادئ أهل السنة .

ولكن إذا رحنا نستفتى الغزالى نفسه ، عن التسامع والشهرة هذين . وهل يصلحان أساساً تدرس شخصيات العلماء على وفقه ، وتفهم آراؤهم على مقتضاه وجدناه يقول(١) :

[لعلك تقول : كلامك فى هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ،

---

(١) ص ٢١٢ من كتابه « ميزان العمل » .

وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية ، وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فما الحق من هذه المذاهب؟ فإن كان الكل حقًّا فكيف يتصور هذا ؟ .

وإن كان بعضه حقًّا فكيف يتصور هذا ؟ فيقال : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسارّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول :

فهو نمط الآباء والأجداد . ومذهب المعلم . ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء . وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، انغرس فى نفسه منذ صباه ، التعصب له والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعرى المذهب . أو معتزلى . أو شفعوى . أو حنفى .

ومعناه أن يتعصب له . أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة ، باستتباع العوام ، ولا تنبعث دواعى العوام . إلا بجامع يحمل على التظاهر ، فجعلت المذاهب فى تفصيل الأديان جامعاً ، فانقسم الناس فرقاً ، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة ، فاشتد تعصبهم ، واستحكم به تناصرهم .

وفى بعض البلاد لما اتحد المذهب . وعجز طلاب الرياسة عن الاستتباع ؛ وضعوا أموراً ، وخيلوا وجوب المخالفة فيها ، والتعصب لها ، كالعلَم الأسود والعلَم الأخضر . فقال قوم : الحق هو الأسود ، وقال آخرون : لا ، بل الأحمر ،

وانتظم مقصود الرؤساء ، فى استتباع العوام ، بذلك القدر من المخالفة . وظن العوام أن ذلك مهم ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم فى الوضع .

المذهب الثانى :

ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد[١] . فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه : فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ؛ وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له ، فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث :

ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه ، فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه .

وذلك بأن يكون مسترشداً ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث ، نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه ، انصباغاً لا يمكن محوه منه ويكون مثاله ككاغد[٢] ، كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه . فهذا رجل فسد مزاجه ، ويئس من صلاحه ، فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال فى دفعه . ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همته إلى الفهم ؛ لكان يشك فى

(١) يلاحظ أن كثيراً من كتب الغزالى إجابات على أسئلة .

(٢) قرطاس .

فهمه ، فكيف إذا كان غرضه ، أن يدفعه ولا يفهمه ؟ !

فالسبيل مع هذا أن يسكت عنه ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته .

فهذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثانى وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، وهو المعتقد ، وهو الذى ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدمى كيفما اختلفت حاله ، وهو الذى يتعصب له . وهو إما مذهب الأشعرى ، أو المعتزلى ، أو الكرامى ، أو أى مذهب من المذاهب .

والأولون يوافقون هؤلاء ، على أنهم لو سئلوا عن المذهب ، أنه واحد أو ثلاثة ؟! لم يجز أن يذكر أنه ثلاثة ، بل يجب أن يقال : إنه واحد .

وهذا يبطل تعبك بالسؤال عن المذهب ، إن كنت عاقلاً .

فإن الناس متفقون على النطق بأن المذهب واحد ، ثم يتفقون على التعصب لمذهب أبيهم ، أو معلمهم ، أو أهل بلدهم .

ولو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه ؟ ! ، ومذهب غيره يخالفه ، وليس مع واحد منهم معجزة ، يترجح بها جانبه .

فجانب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك : بأنه أهلكك ، وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك .

فلا خلاص إلا فى الاستقلال :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به ... فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل ..]

وإذا كان الأمر هو ما ذكر الغزالى ، من أن العالم قد يتعصب للمذهب أحياناً ، ويؤلف فى الدفاع عنه الكتب ، ويعقد حلقات الدروس لشرحه وتبيانه ، ويؤلمه أن يناله أحد بسوء ، ولا يلزم من كل هذا أن يكون ذلك المذهب ، هو عقيدة العالم ، التى يلقى الله عليها ؛ أو أن يكون الحقيقة فى نظره ؛ أمكن أن تكون شهرة الغزالى بأنه سنى ، ودفاعه عن مذهب أهل السنة ، على هذا النحو ، فلا تصلح

أساساً لتفهم عقيدته الشخصية ، ولا لشرح الحقيقة فى نظره ، ولا تصلح أساساً لرد بعض الكتب المعزوة إليه ؛ لجواز أن يكون له كتب غير الكتب التى ناصر فيها المذهب الرسمى ، دوّن فيها الحقيقة كما يعتقدها وكما يراها .

لهذا لا أرى فى خطة ابن الصلاح ، ما يضطر الباحث الحر ، إلى قبول وجهة نظره : من أن الحقيقة فى نظر الغزالى ، هى مذهب أهل السنة ، ومن أن كتاب « المضنون به على غير أهله » مدخول على الغزالى ومدسوس عليه .

فلو كان ابن الصلاح لم يعول على الشهرة والتسامع ، ودرس الغزالى دراسة تمحيص واستقصاء :

أولا : فى حياته ، ليعرف الأطوار التى مرت به ، والعوامل التى كيفته ، وساعدت على تكوينه .

ثانياً : فى كتبه ، ليتشبع بروحه ، وليمتزج نفسه بنفسه ، حتى يعرف منهجه وطريقته .

لعرفه معرفة غير هذه المعرفة ، ولما وقع فى تلك الغلطة التى وقع فيها وهى اعتباره ثالثة المسائل التى كفر بها الغزالى الفلاسفة، إنكارهم زيادة الصفات على الذات .

ولو كان قد رجع إلى المشهور من كتبه ، بل إلى أشهرها[1] لعرف أن ثالثه المسائل « إنكارهم لحشر الأجساد » .

وما دمنا قد اتّهمنا ابن الصلاح ، بأنه لم يقرأ الغزالى قراءة تمحيص واستقصاء ، وما دمنا قد جوزنا أن يكون للغزالى كتب أخرى ، غير ما اشتهر بها ؛ أودعها الحقيقة كما يراها ؛ فإننا نشك فى طعن ابن الصلاح فى نسبة كتاب المضنون ، لجواز أن يكون واحداً من هذه الكتب ، فتكون الحقيقة فى نظر الغزالى ، ما اشتمل عليها هذا الكتاب وأمثاله .

أما الدكتور زكى مبارك فإنه يرى : أن الغزالى متطور . وأجمل القول فى ذلك إجمالا ، دون أن يشرحه ويوضحه ، قال[2] :

[ولا يفوتنا فى ختام هذا الباب ، أن نذكر القارئ بما لاحظناه ، فيما سلف

---

(١) أعنى كتاب التهافت .

(٢) فى كتاب « الأخلاق عند الغزالى » .

من اختلاف آراء الغزالى باختلاف سنه] .

والتطور فى رأيى له معنيان :

الأول : أن يكون العالم صاعداً فى معارج الرقى الفكرى . ومدارج الكمال العلمى . من درجة إلى درجة . ومن حال إلى حال .

ولا شك أن الغزالى كان كذلك . فقد كان تلميذاً ، فتلميذاً نابهاً ، فعلماً مساعداً ، فعلماً ذائع الصيت . فناقداً قوى الحجة . يفرى أديم الآراء ، ويهتك أستارها . فمؤلفاً مكثراً ، أوسع العالم بحثاً وتأليفاً .

ولكن التطور بهذا المعنى . لا يحل لنا الإشكال الذى نعالجه ، فإن للغزالى كتباً تحوى آراء متضاربة . لا يمكن التوفيق بينها . كإنكاره زيادة الصفات ، وإثباتها . وكإنكار الجوهر الفرد وإثباته .

وهو لم ينفض يده من واحد من كتبه ، بل يستمسك بها جميعاً ، إلى آخر لحظة فى حياته .

وبيان ذلك :

(ا) قسم الغزالى العلوم فى كتابه « جواهر القرآن[1] » . إلى علوم هى قشور . وعلوم هى لباب . وجعل فى القشور النحو والتجويد وأضرابهما .

وجعل علوم اللباب طبقتين ، إحداهما أقل قيمة من الأخرى ، وجعل الأقل قيمة ثلاثة أقسام :

قسم أول هو معرفة قصص القرآن .

وقسم ثان هو [2] محاجة الكفار ومجادلتهم . ومنه يتشعب علم الكلام ، قال : [المقصود لرد الضلالات والبدع ، وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون .

وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » ، والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة . . . وبجنسه يتعلق الكتاب الذى أوردناه فى تهافت الفلاسفة] .

---

(١) ص ١٨ .

(٢) ص ٢١ .

وهذا النص يفيد أهمية علم الكلام فى نظره ؛ لأنه اعتبره فى علوم اللباب .

ويفيد تمسكه بآرائه التى وردت فى كتبه المؤلفة فيه . وعلى الأخص كتابيه « الرسالة القدسية » و « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ويفيد تمسكه بكتاب التهافت وبالآراء التى وردت فيه .

وكتاب جواهر القرآن الذى ورد فيه هذا النص : مؤلف بعد الإحياء وبعد أن اهتدى الغزالى إلى نظرية الكشف الصوفية . التى وصل إلى اليقين العلمى عن طريقها .

(ب) أحال الغزالى فى كتابه المقصد الأسنى ، فى شرح أسماء الله الحسنى [١] على كتابه تهافت الفلاسفة ، فى موضوع الصفات الإلهية .

وكتاب المقصد الأسنى هذا مؤلف بعد الإحياء .

وأحال الغزالى فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» الذى هو صفوة كتبه الكلامية فى مواضع مختلفة منه على كتاب التهافت .

وأحال فى منهاج العابدين [٢] — وهو آخر مؤلف له على الإطلاق — على كتبه الكلامية .

وكتابه الدرة الفاخرة متأخر عن الإحياء [٣] .

وأما كتبه المضنون بها ، فقد ألفها فى أخريات حياته : حينما يئس من وجود تلامذة له يتلقونها شفاهاً .

وبين كتبه الكلامية : الاقتصاد ، والتهافت ، والدرة الفاخرة ، فى طرف ، وبين كتبه المضنون بها على غير أهلها فى طرف آخر وقع التعارض .

المعنى الثانى : من معانى التطور . أن تلوح للعالم وجهة نظر خاصة ، ثم بعد اتساع دائرة أفكاره ، ونضوج معارفه ، يرى خطأها : فينفض يده منها ، ويستمسك بنقيضها .

وهذا المعنى هو الذى كان يمكن أن يحل لنا الإشكال ، وأن يريحنا من ذلك

---

(١) ص ٧٩ .

(٢) ص ٤٢ .

(٣) انظر الدرة ص ١٢ ، ١٦ ، ١٧ .

القلق النفسى ، والاضطراب الفكرى ، حول الغزالى ، وحول تحديد الحقيقة فى نظره . لولا أن الغزالى لم ينفض يده من واحد من كتبه ، التى كانت طرفاً فى هذا التعارض .

فإلى أى المعنيين قصد الدكتور زكى ؟ ؟ إن كان قصد إلى المعنى الأولى فلسنا نخالفه فيه ، غير أنه لا يحل الإشكال .

وإن كان قد قصد إلى المعنى الثانى ، فليس له من الأدلة ما يؤيد وجهة نظره ، بل على العكس النصوص شاهدة ضده ، وذاهبة إلى غير ما ذهب إليه(١) .

(١) وممن عرض للغزالى بالدراسة ، ابن رشد ، وقد عاب عليه تمكينه الجمهور من الفلسفة ، بتبسيط مسائلها ، وتذليل صعوباتها . فهل يعنى ابن رشد بهذا النقد ، مؤلفات الغزالى الذى أودعها لباب الحقيقة وخالص المعرفة ؟ !

إن كان ابن رشد يقصد ذلك ، فما أنصف الغزالى ؛ لأن الغزالى حاط هذه المؤلفات ، بضروب من الإخفاء والكتمان ، فإذا كانت مع ذلك ، ورغم إرادته ، قد تسربت إلى أيدى الجمهور ، فليس له فى ذلك حيلة ، وليس هو الملوم عليه .

وإن كان ابن رشد ، يعنى مؤلفات الغزالى ، الذى رد فيها على الفلاسفة ، أعنى كتابه تهافت الفلاسفة ، ومقدمته مقاصد الفلاسفة .

فالغزالى له فى هذا وجهة نظر ، فإنه لما ألف فى نقد مذهب التعليمية ، كتاباً ، ككتاب مقاصد الفلاسفة ، ليكون مقدمة للرد والمناقشة ، عاب عليه أهل عصره ذلك ، وقالوا : إنك أيدت مذهبهم ، بما لو حاولوه لعجزوا عنه ، فقال إنما أردت ألا أتهم بأنى أقدم على الرد عليهم ، قبل تفهم مذهبهم ، فأردت أن أبرهن لهم ولغيرهم ، على أنى فاهم لمذهبهم فهماً ، ربما يعلو على أفهامهم .

وأيضاً قال : إنما يخشى من هذا ، لو لم تكن شبهتهم قد انتشرت ، أما وقد انتشرت ، فلن يحصل من تأليفى هذا ما يخافه المتحرجون .

فكذلك يمكن أن يقال هنا ، وإن لم يصرح الغزالى بذلك : إنه ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم بكتاب « التهافت » ، ليبرهن لهم على أنه لن يناقش عن جهالة ، وإنما هو فاهم لآرائهم فهماً صحيحاً .

وأيضاً لن يكون تأليفه هذا عاملا من عوامل انتشار الفلسفة ، لأنها كانت منتشرة إذ ذاك .

هذا ما يمكن أن يقوله الغزالى ، ولكن الدعوى الثانية غير مسلمة ، لأن الغزالى بسط المسائل الفلسفية ، وسهل أسلوبها ، بحيث مكن من لم يكن قادراً على تفهمها من تأليف غيره ، أن يفهمها من تأليفه .

غير أن الغزالى حين ألف كتاب المقاصد ، كان فى نشوة تيه وغرور ، كان يبغى ذيوع الصيت ، وانتشار السمعة ، وهو يستطيع أن ينال من ذلك أقصى ما ينال ، إذا امتدت تآليفه إلى =

... ... ؟

=أيدى الجميع ، وقرأها وشهد له بسببها العام والخاص ، وفى سهولة التأليف وتبسيط المسائل ما يساعد على ذلك فهو لم يكن يهتم فى تلك الفترة بما اهتم له ابن رشد من عدم تمكين الجمهور من الآراء الدقيقة .

ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالى هذا الموقف ، فيكلف نفسه الرد عليه ، وتفنيد كتاب التهافت مسألة مسألة ، وتبسيط عبارته كما تبسط الغزالى ، فيضيف إلى المعانى الفلسفية ، التى ذكرها الغزالى فى التهافت ، معانى أخرى ، أضطره إليها الرد ، لو كان يعلم .

أن الغزالى استبق التهافت ليقدمه لطبقة المتكلمين ، الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة لا يزيدون عليه إلا معرفة دليل العقيدة ؛ ليبغضهم ، ويبغض من وراءهم من العامة ، فى الفلسفة : مع أن هذا نفسه هو رأى ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسيلة إليه .

وأن الغزالى على مذهبه : من أن الحقيقة فى صورتها الخاصة ، يجب إخفاؤها عن الجماهير ، الذين لا يطيقون فهمها ، ويجب أن يقدم إليهم ما يليق بهم .

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم من الغزالى ذلك ، لكان له معه موقف غيره .

الفصل الخامس

الغزالى كما فهمته

لقد فهمت الغزالى باحثاً يشرف على الناس من علُ . فيراهم مختلفين فى الاستعداد والمدارك، ويرى أن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين، فيقدم لكل منهم ما يليق به .

لهذا أرى أن الغزالى أتهم وأنجد فى تآليفه : فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً، فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية ، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض؛ ونزل إلى مستوى العامة أحياناً ، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذى يطيقونه . وبالمقدار الذى يرى أن الشرع كلفهم به .

أليس قد فهم من قوله تعالى : [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن]، أن الله تعالى قد طلب من الدعاة والمصلحين، أن يجعلوا الحقيقة نسبية ، يختلف تصويرها باختلاف حال من تقدم إليهم ؟

أليس قد فهم من قوله صلى الله عليه وسلم: « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله» . أن من الواجب أن تخفى الحقيقة أو جانب منها عمن لا يطيق إدراكها ؟

أليس يقول فى شرح المذهب بالمعنى الثانى فى نص ميزان العمل السابق: إن المعلم ينبغى أن يتنزل إلى مستوى من يعلم ويرشد . فلو صادفه مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان . وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ؛ قيل له إن الله على العرش لئلا يكذب بالحقيقة إن ذكرت له كما هى . وإن صادفه ذكى ذكر له الحقيقة كما هى ؟ ! .

أليس يقول عن العامى[١]:

[يؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملا ، من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ؛ فإن لم ينفعه ذلك ، وغلب على قلبه الإشكال والشك ، فإن أمكن إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام ، وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً عندهم فذلك كاف] ؟!

أليس يقول فى مشكاة الأنوار[٢]:

[ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار ، ولقد قال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر] ؟ !

أليس يقول: [إن الحكمة إن غذى بها غير أربابها ، أضرت بهم كما يضر لحم الطير بالطفل الرضيع] ؟ !.

أليس يقول[٣] :

[الوظيفة السادسة[٤] : ينبغى أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ؛ فينفره ، أو يخبط عليه عقله ؛ اقتداء فى ذلك بسيد البشر — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، ونكلمهم على قدر عقولهم » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم، إلا كان فتنة على بعضهم » .

وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره: إن ههنا علوماً لو وجدت لها حملة .

وصدق رضى الله عنه ؛ فقلوب الأبرار خزائن الأسرار . فلا ينبغى أن يفشى العالم كل ما يعلم إلى كل أحد .

هذا إذا كان يفهمه المتعلم ، ولم يكن أهلا للانتفاع به . فكيف فيما لا يفهمه ؟

---

(١) ص ١٥٨ « الرسالة الوعظية » له .
(٢) ص ١ .
(٣) جـ ١ ص ٩٦ الإحياء .
(٤) يعنى من وظائف المعلم المرشد .

وقال عيسى عليه السلام : «لا تعلقوا الجواهر فى أعناق الخنازير». فإن الحكمة خير من الجوهرة ، ومن كرهها فهو شر من الخنازير .

ولذلك قيل كِلْ لكل عبد بمعيار عقله ، وزِنْ له بميزان فهمه . حتى تسلم منه وينتفع بك ؛ وإلا وقع الإنكار ، لتفاوت المعيار .

وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب ؛ فقال السائل : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كتم علماً نافعاً ، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ؟! . فقال : اترك اللجام واذهب ، فإن جاء من يفقه وكتمت فليلجمنى : فقد قال الله تعالى : «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم» تنبيهاً على أن حفظ العلم ممن يفسده أو يضره ، أولى ، وليس الظلم فى إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم فى منح المستحق .

أأنشر دراً بين سارحــة النعم . . . .
فإن لطف الله اللطيف بلطفه وصادفت أهلا للعلوم وللحكم
نشرت مفيداً واستفدت مودة وإلا فمخزون لدى ومكتتم
فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الوظيفة السابعة :

أن المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى إليه الجلى اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه . فإن ذلك يفتر رغبته فى الجلى ، ويشوش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل عنه ؛ إذ يظن كل أحد : أنه أهل لكل علم دقيق . فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى فى كمال عقله ، وأشدهم حماقة ، وأضعفهم عقلا ، هو أفرحهم بكمال عقله .

وبهذا يعلم أن من تقيد من العوام بقيد الشرع ، ورسخ فى نفسه العقائد المأثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريرته ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغى أن يشوش عليه اعتقاده ؛ بل ينبغى أن يخلى وحرفته ؛ فإنه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عنه قيد العوام ، ولم يتيسر قيده بقيد الخواص ؛ فيرتفع عنه السد ، الذى بينه وبين العامى ، وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره .

بل لا ينبغى أن يخاض مع العوام فى حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات . وتعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصددها ، وتملأ قلوبهم من الرهبة والرغبة . فى الجنة والنار . كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة ؛ فإنه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك »] ؟ .

أليس يقول[١] :

[وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فإن العامى لو يزنى ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم فى العلم . فإنه من تكلم فى الله وفى دينه من غير إتقان العلم وقع فى الكفر من حيث لا يدرى . كمن يركب لجة البحر . وهو لا يعرف السباحة »] ؟ .

أليس يقول فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » الذى هو أوسع كتاب له فى علم الكلام[٢] » .

[والنظر الآن فى تحقيق هذا الفصل ، ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها . ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات فى المعقولات]

أليس يرى[٣] أن هناك أموراً اعتقادية لا خطر على بعض الناس فى الجهل بها .

[أما الأمور التى لا حاجة إلى إخطارها بالبال . وإن خطرت فى البال فلا معصية فى عدم معرفتها . وعدم العلم بأحكامها ؛ فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهى غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد] ؟ .

بل ربما كان الخطر فى التعرض لمعرفتها . كما قال : [والحكمة يستضر بها الضعفاء] .

أليس يقول[٤] :

[وهذه العلوم الأربعة : أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد ؛ أو دعنا من أوائلها ومجامعها . القدر الذى رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة

---

(١) الإحياء جـ ٨ ص ٦٣ .

(٢) ص ٩٧ .

(٣) ص ٩٩ من الاقتصاد .

(٤) جواهر القرآن ص ٤٤ .

الشواغل والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ؛ بعض التصانيف . لكنا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام . ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره ، إلا على من أتقن علم الظاهر ، وسلك فى قمع الصفات المذمومة من النفس ، وطرق المجاهدة ؛ حتى ارتاضت نفسه ، واستقامت على سواء السبيل ، فلم يبق له حظ فى الدنيا ، ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة ، وقريحة منقادة ، وذكاء بليغاً ، وفهماً صافياً .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب فى يده أن يظهره إلا على من استجمع تلك الصفات] .

فهذا النص صريح فى أن للغزالى كتاباً ، أودعه حقيقة الأمر ، فى مسائل الذات والصفات ، والأفعال ، والمعاد .

وصريح فى أن الغزالى يرى أن عرض هذه الحقيقة ، على عامة الناس ، بل على أكثر المشتغلين بالعلم ، مهلك لهم وضار بهم ، لهذا فهو يوصى أن يحال بينهم وبينه ؛ ولا يكاشف بأمره ، إلا من تأهل له ، واستجمع بضع صفات يندر توافرها لشخص .

وهذا النص يفيد أن ما عدا هذا الكتاب من كتب الغزالى ، ككتاب قواعد العقائد ، وكتاب الرسالة القدسية ، وكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ، وكتاب تهافت الفلاسفة ، وغيرها من الكتب المشهورة المعروفة ، لا يضن الغزالى بها على الجمهور ، ولا يرى بأساً فى أن تقع تحت يده ؛ لأنه ليس فيها من المعارف ما يخافه الغزالى عليه ، بل فيه ما يتناسب ومستواه الفكرى .

وإذن فهى « لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة .

وهذا الذى نستنبطه استنباطاً ، يصرح لنا به الغزالى تصريحاً لا يحتمل التأويل حيث يقول(١) :

[ومعرفة أدلة العقيدة ، قد أودعناها الرسالة القدسية ، فى قدر عشرين ورقة ، وهى أحد فصول كتاب قواعد العقائد ، من كتاب الإحياء .

وأما أدلتها ، مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأنق ، فى إيراد الأسئلة والإشكالات

---

(١) الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥ .

فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، فى مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه ، يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ فى التحقيق ، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة ، من الكلام الرسمى ، الذى يصادف فى كتب المتكلمين .

وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ؛ فإن المتكلم لا يفارق العامى ، إلا فى كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً[١]، بل هو أيضاً معتقد ، عرف مع

---

(١) يعنى أن معتقد المتكلم هو معتقد العامى ؛ غاية الأمر أن المتكلم يعرف الأدلة دون العامى ، وهذا يفيد أن القدر الذى حجبه الغزالى عن العامى من الحقيقة ، حجبه أيضاً عن المتكلمين ، لأنه لا يرى بينهما فرقاً من هذه الناحية .

ونزولا على مبدأ اعتبار الناس طبقات نرى الغزالى يروج لكل فريق ، المستوى الذى يراه لائقاً به ، فيثنى عليه معه ، ويقول إنه نهاية الكمال ، التى ليس وراءها نهاية . وحقاً إنه نهاية الكمال له ؛ لأنه لو طلب شيئاً وراءه لتعثر وسقط ، فصح أنه نهاية الكمال له ، وإن لم يكن نهاية الكمال لغيره .

لذلك كان إذا تحدث مع علماء الكلام من أهل السنة قال :

[الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفاض عليهم من نور هدايته ، ما كشف به عن حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين ، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين ، حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين . . . إلخ] .

وإذا تكلم مع العامة قال :

[وليس الطريق فى تقويته وإثباته — يعنى الإيمان — أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ، ويشتغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً ، بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم ، فيكون أول التلقين ، كإلقاء بذر فى الصدر ، وتكون هذه الأسباب كالسقى والتربية له ، حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ، ويرتفع شجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

وينبغى أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فإن ما يشوشه الجدل ، أكثر مما يمهده ، وما يفسده أكثر مما يصلحه .

فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس ، بعقيدة المتكلمين والمجادلين ، فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ ، لا تحركه الدواهى والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل ، كخيط مرسل فى الهواء ، تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا] .

وإذا تكلم مع الفقهاء والأصوليين قال :

[وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرع : وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث=

اعتقاده أدلة الاعتقاد ، ليؤكد الاعتقاد ويستمره ،ويحرسه من تشويش المبتدعة . ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت فيها مقداراً يسيراً . مبثوثاً فى كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، فى كتاب « المقصد الأسنى فى معانى أسماء الله الحسنى » لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال.

وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمجة ولا مراقبة، فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا[1] المضنون بها على غير أهلها وإياك أن تغتر

لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد ، الذى لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد ؛ ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفر الله دواعى الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً ، وأجلهم شأناً ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً] .

وإذا تكلم مع الصوفية ، بين أهمية ما يعانونه ، وعرض بالفقهاء فقال :

[وأغمض أنواع علوم المعاملة ، الوقوف على خدع النفس ومكايد الشيطان ، وذلك فرض عين على كل عبد ، وقد أهمله الخلق ، واشتغلوا بأمور تستجر إليهم الوسواس ، وتسلط عليهم الشيطان ، وتنسيهم عداوته ، وطريق الاحتراز منه .

ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الانسان عن نفسه ، بالإختلافات الواقعة بين الناس ، فى المذاهب والخصومات] .

وإذا تكلم مع المتصوفة مرة أخرى فضلهم على علماء الكلام فقال :

[نعم هذا التجلى وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ،ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

والمرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين . . .]

وأحياناً وهو يفضل المتصوفة على علماء الكلام ، لا يترك كلمة علماء الكلام مطلقة ، بل ينص على أهل السنة فيقول :

[. . . . . والثالث وهم المخلطون ، وهم عامة أهل السنة، تارة ينتبهون فيذكرون منة الله ، وتارة يغفلون فيعجبون لذلك ، لمكان الغفلة العارضة ، والفترة فى الاجتهاد ، والنقص فى البصيرة] .

ثم إنه أخذ من الفلسفة بحظ كبير أوضحناه فى الباب الثانى ، وقد اختص بهذه الفلسفة أناساً ذوى استعداد خاص ، فإذا تكلم عن الفلسفة مع غير أربابها عابها وشنع عليها .

وهذا يفسر لنا السر فى أن الغزالى عاب على علوم هو مؤلف فيها .

(١) هنا يعبر بالجمع ، وفى النص السابق عبر بالمفرد، فلعله حينما ألف كتاب الجواهر ، لم يكن =

وتحدث نفسك بأهليته ، فتستهدف[1] للمشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

الأولى : الاستقلال فى العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

والثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش ، إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة فى أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم، ومشكلاتها على سبيل البديهة والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكدّ نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً ، وفى مدة طويلة . فلن يصلح لاقتباس المعرفة الحقيقية، إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة . وإنما يصير كذلك بقوة الفطرة ، وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه، فإنه الرين والطبع ، الذى يمنع الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه] .

فهذا النص صريح فى أن الكتب المتداولة ، لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة ، وإنما وضعها الغزالى كذلك ، لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، لقدم إليهم ماتكل أفهامهم عن دركه ، ويستضرون به ، فيشافهون بصريح الرد والإنكار ، فيكون الغزالى هو الذى حملهم على إنكارها وردها ، ومن هنا قال : « إفشاء سر الربوبية كفر » ؛ أى لأن من كفر مسلماً فقد كفر . وقال : إن من البر ما يكون عقوقاً .

وهذه الكتب المتداولة يدرجها الغزالى فى عداد كتب علم الكلام، ولعلم الكلام فى نظر الغزالى وظيفة خاصة ، لا يستطيع أن يؤدى غيرها . هى حفظ عقيدة العامة عن تشويش المبتدعة[2] .

= ألف من هذه الكتب الخاصة إلا كتاباً واحداً ، وحينما ألف كتاب الأربعين كان قد ألف معه غيره .

(١) وهذا يفسر لنا السر فى إخفاء الغزالى هذه الكتب عن العامة ، وعن أكثر المشتغلين بالعلم .

(٢) ولقد كان السلف واقفين فى أمر العقائد ، عند حد يتناسب مع مستوى العامة . وكانوا يعلون بالدرة من تحدثه نفسه ، بمجاوزة هذا الحد ، فمن تخطى هذا الحد ، الذى وقف عنده السلف مع العامة ، يعتبر — فى نظر الغزالى — مبتدعاً ، أما من جاوزه مع الخاصة فلا يسمى مبتدعاً .

فالآراء التى تشتمل عليها الكتب الكلامية ، سواء فى ذلك تأليف الغزالى أو تأليف غيره ، فى نظر الغزالى ، هى الحقيقة كما يفهمها العامة ، لا كما يفهمها

= فالابتداع فى نظر الغزالى هو الخروج مع العامة عن القدر الذى وقف عنده السلف « فإن العامى لو اشتغل بالمعاصى البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشرك، و «إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

[وفى معنى العوام الأديب والنحوى ، والمحدث والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة فى بحار المعرفة ، المعرضين عن المال والجاه والخلق ، وسائر اللذات ، المخلصين لله فى العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها ، فى القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم جملة من غير الله تعالى ، والمستحقرين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى ، فى جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الخوض فى بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن سعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون] .

وإذا كان هؤلاء جميعاً عوام فى نظر الغزالى ، وإذا كان اشتغال العامى بالمعاصى البدنية ، خيراً له من الاشتغال بمعرفة الله ؛ فإنها منحدر يهوى به إلى الشرك ، وإذا كان علم الكلام يقصد فيه حفظ عقيدة العوام عليهم ؛ فيجوز أن تكون تلك الأحكام الواردة فى كتب الغزالى الكلامية ، من أن اعتقاد كذا كفر ، واعتقاد كذا فسوق ، ليس على الإطلاق ، بل بالنسبة لهؤلاء فقط ، لأنها مما يشوش عليهم اعتقادهم .

وإذا كان الغزالى قد حكم بأن من أفشى سر الربوبية فقد كفر ، لأنه قدم هذه الأسرار لمن لا يحسن فهمها ، فليس بعيداً أن يحكم على هذه الأفكار نفسها بأنها كفر ، ليحول بينها وبين من لا يحسن فهمها .

فأحكام الغزالى الواردة فى كتبه الكلامية ، ومنها كتاب « التهافت » ، يجب أن يحتاط فى تطبيقها وفهمها .

قال : [البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف، وعند هذا يتضح لك أن هنا مقامين :

ا — أحدهما مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تغيير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض فى الكلام والبحث ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ، كما روى عن عمر رضى الله عنه ، أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين ، فعلاه بالدرة ، وكما روى عن مالك رحمه الله ، أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة .

ب — المقام الثانى ، بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضاً ، بأن يراه غالطاً فيما يعتقده برهاناً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك] .

فالخروج على الظواهر بمقتضى البرهان لا بأس به للخاصة ، ولا يسمى بدعة ، والحكم بالكفر من الخاصة على الخاصة ، لا يجوز ولا ينبغى ؛ لأنهم لا يختلفون إلا فى مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلا ولا هيناً .

الخاصة ، مضافاً إليها محاولات فكرية ، للدفاع عن هذه العقيدة ، خشية أن يشوشها على أصحابها مشوش .

والغزالى يرى أن كتابه « تهافت الفلاسفة » من جنس كتب علم الكلام فيقول[١] :

[ومن محاجة الكفار ومجادلتهم ، ينشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون .

وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين ، سمينا الطبقة القريبة منها ، الرسالة القدسية ، والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم مليئًا[٢] بكشف الحقائق ، وبجنسه[٣] يتعلق كتابنا الذى وضعناه فى تهافت الفلاسفة] .

فهذا النص يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة ، حاول به الغزالى أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر ؛ ضرورة أنه من جنس علم الكلام .

أما أن تكون تلك الأفكار باطلة فى ذاتها ، فهذا ما لا يفيده النص ، بل النص يفيد عكس ذلك ، إذ يصرح فيه : أن علم الكلام الذى من جنسه كتاب التهافت ، ليس مليًّا بكشف الحقائق ، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلا فى ذاته ؛ بل لقد مر له فى نص الجواهر أن الحقيقة يكل عنها أكثر الأفهام ، ويستضر بها الضعفاء ، ومنهم أكثر المترسمين بالعلم .

نعم إنه كفر الفلاسفة ببعض ما جاءفيه ، ولكن لم لا يكون تكفيره إياهم من قبيل قوله . إن إفشاء سر الربوبية كفر ؟ !

وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالى الكلامية بعامة ، وحال كتاب التهافت

---

(١) ص ٢١ من جواهر القرآن .

(٢) سياق الكلام يدل على أنها « معنيا » أو « مليئاً » .

(٣) وإنما قال بجنسه ، لأن الشأن فى كتب الكلام أن تقوم بعملين : عمل إيجابى ، هو إثبات العقيدة الحقة فى نظر أصحابها . وعمل سلبى هو هدم عقيدة المخالف .
والتهافت لم يقم إلا بالعمل السلبى فقط .

بخاصة ، فليس من المنطق فى شىء ، أن يجعل نقطة ارتكاز تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالى ، فيقبل من الكتب والأفكار مايقبل ؛ لأنه يوافق ماجاء فى كتاب التّهافت ، ويرفض من الكتب والأفكار مايرفض ؛ لأنه يخالف ماجاء فى التّهافت(١) .

فنحسب من المغالاة ، أن يعمد الباحث إلى هذا الكتاب ، ويجعله قطب الرحى فى البحث ، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكاراً تخالف ما جاء فيه ، كما فعل ابن الصلاح ، بإزاء كتاب المضنون به [لأنه اشتمل على القول بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم زيادة الصفات ، ولأن هذه المسائل الثلاث يكفر الغزالى قائلها — أى فى كتابه التّهافت — هو وأهل السنة أجمعون] .

على أنى رجعت إلى الكتاب ، فلم أجد فيه شيئاً من ذلك . اللهم إلا بعض عبارات ربما تشعر بقدم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب ، وذلك حيث يقول(٢) :

---

(١) وقد اجتمع على كتاب التّهافت أمور :

ا — أن الغزالى ألفه حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فكان يناصر المذهب الذى يجلب عليه كل ذلك ، لا المذهب الذى يراه حقاً فى ذاته .

ب — أن الغزالى ألفه أيام كان شاكا فى الحقيقة ، فلم تكن تآليفه — فى تلك الفترة — تصور مذهبه الخاص ، الصحيح فى نظره ، وإنما كانت تصور مذهبه الرسمى الذى يتعصب له .

جـ — أن الغزالى أدرجه فى عداد كتب علم الكلام ، ثم حكم على هذا العلم ، بأنه ليس معنياً بالكشف عن الحقيقة ، وإنما ذلك مهمة الكتب المضنون بها .

فهل بعد هذا يحق لابن الصلاح أو لغيره أن يتخذ كتاب التّهافت محوراً تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالى ، فيرفضون الكتب ويطعنون فى نسبتها إلى الغزالى ؛ لأنها لا تلتئم مع كتاب التّهافت .

وأيضاً يستنبطون منه عقيدة الغزالى .

لا شك أن هذه الخطة مجافية للصواب ، فيما أعتقد .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن للغزالى بالنسبة لكتاب التّهافت نظرتين :

إحداهما ، نظرة إلى المنهج ، الذى عول عليه الفلاسفة فى مسائل ما وراء الطبيعة ، وهو التعويل على العقل المحض .

والثانية ، نظرته إلى نفس المسائل التى وردت فى الكتاب .

أما النظرة الأولى ، فيقف الغزالى منها موقفاً صريحاً ثابتاً ؛ لأنه لا يرى هذا المنهج صواباً ، لذلك لم يأخذ به ، وإنما أخذ بنظرية الكشف الصوفية .

وأما النظرة الثانية ، فهى نظرة غير صريحة ولا ثابتة ، لأنه أخذ ببعض هذه المسائل ، كما يتضح فى الفصل الخاص بفلسفته .

(٢) ص ٤ .

[فصل :
الرزق مضمون ، وهو من المعقولات ، لا من المنقولات ؛ لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجبه ذاته ، فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثانى . وإنما يجب وجود كل واحد منها : أعنى من الموجودات المبدعات ، على ما وجد ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجبه ذاته ، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته ، لا يتغير بل يجب وجود كل ذلك ... إلخ] .

أما المسألتان الأخريان، فليس عنهما فى الكتاب حديث أصلاً . وليس يبعد ان يكون ابن الصلاح لم يطلع على الكتاب بنفسه ، بل عول على ما أحيط به الكتاب من إشاعات ؛ ونحن نعلم مدى ما فى الإشاعات من مفتريات .

وإذا كان ابن الصلاح قد حدثنا عن كتاب التهافت ، وهو لم يقرأه ، فليس بعيداً أن يحدثنا عن كتاب المضنون به أيضاً دون أن يقرأه .

ولقد استغل الدكتور زكى مبارك ، موقف ابن الصلاح من كتاب المضنون وأبدى احتمالا قائلاً [١] : إن كتاب المضنون الذى بأيدينا اليوم ، ليس هو كتاب المضنون الذى كان بيد ابن الصلاح ؛ لأن الكتاب الذى بأيدينا ، غير مشتمل على شىء من المسائل التى ذكر ابن الصلاح أن كتاب المضنون مشتمل عليها] .

ولكن هذا الاحتمال يكون مقبولاً ، لو لم نقف من ابن الصلاح موقف الاتهام ؛ وإذ قد ثبت لدينا أنه غير ثقة فى معرفة كتب الغزالى ؛ لأنه حدث عن كتاب التهافت ، فبرهن لنا أن حديثه عنه حديث من سمع لا من قرأ ، فلنا إذن أن نشك فى حديثه عن كتاب المضنون ؛ لاحتمال أن يكون حديثه عنه أيضاً ، حديث من سمع لا من قرأ . وإذن فلا يكون لدينا وسيلة الجزم ، بأن الكتاب الذى بأيدينا غير الكتاب الذى كان فى زمن ابن الصلاح .

وليس تعويل ابن الصلاح فى الحكم على كتب الغزالى على السماع ، بدعاً فى بابه . فلقد حدثنا المازرى عن الغزالى حديثاً ، أوجعه فيه نقداً وتقريعاً [٢] فى وثوق

(١) كتاب الأخلاق عند الغزالى له ص ١٢٠ .
(٢) الطبقات الكبرى للشافعية جـ ٤ ص ١٣٢ .

ويقين ، لا يشك معهما القارئ أن المازرى بحث ومحص ، وفتش فى الكتب ، وقابل بين المسائل . لولا أن المازرى نفسه يصارحنا بأنه لم يرجع فيما حكى ونقد إلى شيء من كتب الغزالى وإنما عول على ما بلغه من الأخبار .

والغزالى من الأشخاص الذين حار فيهم أهل زمنهم ، فبين معجب يرفعه إلى درجة أنبياء بنى إسرائيل ، وبين قادح يرميه بالمروق والإلحاد[١] .

فشخص يتردد أمره بين هذه المتناقضات ، ويقوم حوله النزاع واللجاج ؛ يكون من الخطأ التعويل فى دراسته على السماع ؛ لأنه لا يخلو من تفريط أو إفراط . والدكتور زكى يعنى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالى ، والكتاب الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى .

وما دام افتراض أن هناك كتابين لم يسلم ولم يصح ، وما دام الدكتور يرى أن الكتاب الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى ، فيرجح أن يكون الكتاب الذى بأيدينا هو للغزالى .

أما الدكتور العنانى ، فهو أيضاً يرى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالى ؛ بحجة أنه غير مشتمل على كثير من الآراء الفلسفية ، التى تتناسب مع اسم « المضنون به على غير أهله » .

والدكتور لم يبين لنا رأيه ، فى أن الكتاب الذى بأيدينا ، هو الذى كان فى زمن ابن الصلاح ، فيكون موافقاً لابن الصلاح فى رد الكتاب ، وإن تعارضت وجهات النظر : فذلك يرده لأن فيه آراء فلسفية ، وهذا يرده لأنه غير متخم بالآراء الفلسفية .

أم أنه غيره ، وأن الذى كان فى زمن ابن الصلاح هو للغزالى ، والذى بأيدينا ليس له كما فعل الدكتور زكى .

وهذا نص عبارته[٢] :

[إنه يبعد أن يكون كتاب المضنون به على غير أهله ، هو ما بأيدى الناس ،

---

(١) كالمازرى وأبى الوليد الطرشوشى وغيرهم ، انظر الطبقات الكبرى ج ٤ ص ١٣٢ ، وقال مكدونالد : « وقد صادف فى حياته – يعنى الغزالى – مرارة الاضطهاد كملحد هرطوق » كتاب زويمر ص ٩

(٢) نقلا عن كتاب الدكتور زكى مبارك « الأخلاق عند الغزالى » ص ١٢٠ .

لأن هذا الكتيب الضعيف ، لايدل على المعنى الذى قصده الغزالى من المضنون به على غير أهله .

والراجح أن يكون المضنون به ، كتاباً ضخماً ، يشمل آراء الغزالى الفلسفية التى يضن بنشرها على الجمهور] .

والدكتور مصيب جداً ، فى انتظاره من الغزالى أفكاراً فلسفية هامة ، بالرغم من تأليف الغزالى فى علم الكلام ، وبالرغم من تأليفه ضد الفلسفة .

على العكس من ابن الصلاح الذى تصور الغزالى أشعرياً متعصباً ، عدواً لدوداً للفلسفة والآراء الفلسفية .

وغير مصيب فى انتظاره من الغزالى أن يضع كل أفكاره الفلسفية المضنون بها على غير أهلها ، فى كتاب واحد .

إن الغزالى وعد بكتب كثيرة — لا بكتاب واحد — تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ، ووصف جميع تلك الكتب بأنها « مضنون بها على غير هلها » فهو أقرب إلى أن يكون وصفاً عاماً ، من أن يكون اسماً لكتاب واحد .

ولربما كان للغزالى فى توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب ، وجهة نظر موفقة . فما دام يريد إخفاء هذه الآراء ، وعدم ذيوعها ، ففى توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء ، حتى إذا ظفر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالى ، لا كل ما أخفاه وهذا تصرف حسن من غير شك .

فإذا جاء الغزالى ، وسمى الحلقة الأولى لهذه السلسلة بالوصف الشامل لجميعها ، لم يلزم من ذلك وجوب اشتمالها على كل الآراء المعدة لجمعيها . ويكفى أن يكون فيها بعض تلك الآراء ، وقد سبق أن ذكرنا ما فيه من الإشارة إلى قدم العالم ، وسيأتى نذكر ما فيه من الإشارة إلى عدم البعث الجسمانى ، وفيه أيضاً وراء ذلك أفكار لها خطرها .

ويكفى أن يكون الغزالى وعد فى آخره بمتابعة التأليف ، وصرح بأن الكتاب لم يحو كل ما لديه من أفكار فلسفية .

فلم يصبح إذن وجه لطعن الدكتور العنانى فى الكتاب .

* * *

الآن وقد ناقشنا كل الآراء التى طعنت فى الكتاب ، وفندناها بما يردها على أصحابها ، يبقى الكتاب على أصله من نسبته إلى الغزالى .

والذى يقرأ هذا الكتاب ، بعد أن يكون قد أكثر من القراءة فى كتب الغزالى ، حتى عرف روح المؤلف وأسلوبه ، والأمثلة والشواهد التى يكثر دورانها على لسانه ؛ يخالطه شعور قوى بأن الكتاب للغزالى .

تقرأ هذا الكتاب ، فتجد الشواهد من الآيات والأحاديث التى رددها الغزالى فى كتبه ، مرددة فيه ؛ وتجد العبارات التى يكثر الغزالى من استعمالها ، كقوله : هذه المسألة مما يساعد فيها الوهم العقل . مستعملة فيه .

وتجد الأمثال التى يذكرها الغزالى فى كتبه الأخرى مذكورة فيه .

فمثال الأعمى ، الذى أخذ ينتقد نظام وضع الأثاث ، فى بيت جماعة أضافوه مذكور فيه[١] ، وهو مذكور فى الأحياء فى مواضع عديدة .

وكذلك إنكاره قول المتكلمين ، إن الله لا يحب ولا يحب مذكور فيه[٢]، ومذكور فى الأربعين فى أصول الدين[٣].

وفيه أيضاً يردد المعنى الذى ذكره فى كل كتبه وهو من عرف نفسه ، عرف ربه ؛ ودعوى أنها فى شريعتنا حديث ، وفى شريعة الأمم السابقة وحى منزل[٤] .

وفيه يتردد فى أمر الجزء الذى لا يتجزأ ، ويقول إن الأدلة فيه متعادلة[٥]. وهذا بالضبط حصل منه فى التهافت[٦].

والمعنى الذى ذكره فى كتابه « المنقذ من الضلال » من أن الأنبياء أطباء القلوب ، وأن المعاصى سموم مهلكة ، وأن الطاعات أدوية المعاصى موجود فيه[٧].

والمعنى الذى فى كتابه المقصد الأسنى ، وأشرنا إليه فيما سبق : من أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض مسائل ما وراء الطبيعة ولكنه لا يحيلها ، مذكور فيه[٨].

---

(١) ص ١٧ .
(٢) ص ٩ .
(٣) ص ٢٥٠ .
(٤) ص ١٢ .
(٥) ص ٢٣ .
(٦) ص ٢٤٩ ، ٢٥٤ .
(٧) ص ١٤ و ١٥ .
(٨) ص ١٨ .

والمثال الذى ردده كثيراً فى كتبه من أن الإنسان يستغرب ما لم يعهده ، حتى لو حدثه أحد ، أنه لو حك خشبة بخشبة ، لخرج منها شىء أحمر ، بمقدار عدسة ، يأكل هذه البلدة وأهلها ، ولم يكن رأى النار قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود [1] فيه.

والمعنى الذى ذكره فى المنقذ ، من أن الطب والنجوم والصناعات فى أصلها إلهام من الله ، موجود فيه[2].

والمثال المردد كثيراً فى كتب الغزالى : من أنه لو أخبر إنسان بأن ماء يوضع فى الرحم فيتطور إلى علقة فمضغة ، ثم يصير عظاماً ، ثم يكتسى لحماً ، ثم يصبح كائناً حياً مستقلا له فكر وإرادة ، ولم يكن رأى خلقة الحيوان قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه[3].

هذا وما قصدت الاستقصاء ، بل هنالك أشياء أخرى كثيرة تربطه بكتب الغزالى ، وتوجد بينه وبينها شبهاً قوياً .

وليس المهم هو اشتراك كتاب المضنون به ، مع كتب الغزالى الأخرى فى هذه الأفكار ، فقط ، فأحياناً يشترك كتابان لمؤلفين مختلفين فى عدد هذه المسائل ، وفى أكثر منها ، ولكن المهم ، فى أن الروح العامة المسيطرة على الأفكار ، وطريقة العرض والمناسبة التى يساق من أجلها الشاهد أو المثال .

كل هذه هى التى تخلق فى نفس القارئ شعوراً قوياً ، بأن هذا الكتاب للغزالى ، وما راءٍ كمن سمع .

ومن غريب أمر ابن الصلاح . أنه وضع نصب عينيه كتاب التهافت ، واتخذه الأساس لفهم الغزالى ، وغض النظر — ولعله لم يطلع — عن التصريحات التى اقتبسناها من كتاب جواهر القرآن ، وكتاب الأربعين ، التى تفيد أن للغزالى كتباً أخرى تحوى خالص الحقيقة ولباب المعرفة . وأنها تخالف ما فى كتبه الدارجة المشهورة .

أعتقد أن هذه التصريحات تعد ذهن القارئ المطلع عليها ، لتلقى غرائب

---

(١) ص ١٩ .
(٢) ص ٤١ .
(٣) ص ٣٥ .

الكتب ، وقبول نسبتها إلى الغزالى ، وتكون هذا الغرابة هى بعض الدليل على صحة نسبتها إلى الغزالى ، لا نفس الدليل على ردها والطعن فيها .

لكن الواقع أن كتاب التهافت وشهرة الغزالى بأنه أشعرى سنى هما اللذان حتّما على ابن الصلاح هذا الموقف .

ولو أن ابن الصلاح درس وفتش ، لعرف من الغزالى نفسه قيمة كتاب التهافت ، ولعرف بعد ذلك أن التهافت لا يقف حجر عثرة . يمنع من قبول هذه الكتب .

وشبيه كل الشبه بموقف ابن الصلاح من كتاب المضنون به ، موقف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : من كتاب « معارج القدس » ، فقد رد أيضاً هذا الكتاب لاعتبار الغزالى سنياً مؤلفاً ضد الفلسفة ، أو على الأصح شك فيه قال[١] :

. [إننا كثيراً ما أعربنا عن شكنا فى نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالى ، وإن كنا نجده مذكوراً فى ثبت الكتب صحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من النقل الحرفى عن ابن سينا ، بل لاشتماله على غير قليل من الآراء التى نقمها على الفلاسفة ، ورماهم من أجلها بالابتداع ، إن لم يكن بأكثر من الابتداع] .

ولقد مرّ بنا فى فصل الملاحظات على كتب الغزالى ، ما بين هذا الكتاب وبين كتب الغزالى الأخرى كالإحياء ، وميزان العمل ، والاقتصاد فى الاعتقاد ، من شبه قوى ، حتى إن الفصل بتمامه وعنوانه مذكور هنا وهناك .

وحظ كتاب المعارج من هذا أعظم بكثير جداً ، من حظ كتاب المضنون به ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نزيد :

أولا — أن الغزالى أكثر فى كتبه من قول : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » وبالغ فى قيمة هذه العبارة ، حتى جعلها مرة حديثاً ، ومرة آية من الكتب السابقة ، ولقد حاولت أن أحصى مرات تردادها فى كتبه فلم أستطع .

وراح الغزالى يبالغ فى أمر معرفة النفس حتى قال : « من جهل نفسه جهل ربه » . والجهل بالرب — فى نظر الغزالى — عظيم الخطر ، كبير الأثر .

---

(١) كتابه الأخلاق الإسلامية وصلتها بالفلسفة الإغريقية ص ١٥٦ .

وفى هذا يقول الغزالى[١] : [قيل : كان فى كتب الله المنزلة ، اعرف نفسك يا إنسان ، تعرف ربك . وقال عليه السلام : « أعرفكم بنفسه ، أعرفكم بربه » ، وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » تنبيهاً على تلازم الأمرين ، وأن نسيان أحدهما نسيان للآخر ، ولذلك قال الله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . وقال تعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » . وما أراد ظاهر الجسد ، فإن ذلك تبصره البهائم ، فضلاً عن الناس ، وبالتالى من جهل نفسه فهو بغيره أجهل] .

ويقول[٢] : [المعراج الثانى :

وهو لتقرير النفس وهل هى باقية أم لا ؟ ! وهذا المعراج كالقطب لسائر العلوم ، وله يجتهد المجتهدون ، ويعمل العاملون ، ولا فائدة أعظم منه ، فإن نبوة الأنبياء ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وأنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل ، لا تثبت متى بطلت هذه المسألة ، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء ، فجميع ما أخبرنا به وأطمعنا فيه باطل ، وبحسب ما نثق من هذه المسألة نجتهد ، وبحسب ما يغيب عنا ننظر .

وعلى هذا المعراج يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، أو يصدق أو يكذب .

وكلام الرسل عليهم السلام ، ليس كذلك ، فإن المسألة فى نهاية الغموض والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فيعترض من قولهم على قولهم . فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ، وفى القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » . . .]

فهذه المسألة التى يراها « الغزالى » مفتاح العلوم ، وأس المعرفة ، وطريق معرفة الله تعالى ، التى لها يعمل ولها يدعو ، ويجعلها السعادة الحقة ، التى كل سعادة بالقياس إليها عدم ، ألا تستحق من الغزالى ، وهو الرجل المكثر ، طويل

---

(١) ميزان العمل ص ٢٣ .

(٢) ص ٢٣ من معراج السالكين .

النفس فى التأليف ، الذى يُسأل السؤال ، فيفيض فى الجواب ، حتى يكون كتاباً ؛ أن يؤلف فيها كتاباً ، يكون للخاصة ، لا للعامة الذين امتنع الشرع عن أن يخوض معهم فيها ، يبين فيه حقيقة النفس ، وبدايتها ، ونهايتها ، ويتدرج منه إلى معرفة العالم ، ومعرفة الله ، كما ادعى أن معرفتها أساس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ؟ !

فإذا رأى الإنسان بعد هذه التصريحات كتاباً عليه اسم الغزالى : يعالج بحث النفس على هذا النحو ، ويقول صاحبه فى مقدمته :

[وينبغى لكل عاقل : أن يكون الله سبحانه وتعالى ، أول كل فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمه موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى . فإذا انحط إلى قراره ، فليره ، فى آثاره ، فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شىء بكل شىء .

وأظهر الآثار التى يرى فيها جلال ذات الحق ، وكمال صفاته ، إنما هو معرفة النفس ، كما قال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق» ، « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون » وقال عليه الصلاة والسلام : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » .

ونحن نعرج فى هذا الكتاب ، من مدارج معرفة النفس ، إلى معرفة الحق جل جلاله ، ونذكر ما تؤدى إليه البراهين ، من حال النفس الإنسانية ، ولباب ما وقف عليه البحث الشافى من أمرها ، وكونها منزهة عن صفات الأجسام ، ومعرفة قواها وجنودها ، ومعرفة حدوثها وبقائها ، وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة ، على وجه يكشف الغطاء ، ويرفع الحجاب ، ويدل على الأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة ، المضنون بها على غير أهلها .

ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس ، فحينئذ ننعطف على معرفة الحق ، جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل ، لمعرفة الأول الحق جل جلاله ، وكل ما يراد لشىء ، فدون حصول مقصوده يكون ضائعاً .

فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب

العالم ، مبدعاته ومكنوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمة الملك ، ولمة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحى ، وكيفية المعجزات ، والإخبار عن المغيبات ، وعرف الدار الآخرة ، وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ، ولذة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التى هى لقاء الله تعالى] .

ثم وجده قد وفى بما وعد ، فى تلك المقدمة ، فاتخذ من شرحه للنفس ، نموذجاً لشرحه للذات الأقدس . فقال فيما قال[1] :

« وكما أن النفس واحدة ولها قوى ، وإشرافها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلا آخر ، لاختلاف القوى : فى موضع الإبصار ، وفى موضع السمع ، وفى موضع الحس المشترك . وفى موضع التخيل والتوهم ، وغير ذلك .

فكذلك أمر الأول الحق جل جلاله ، بالنسبة إلى وجود العقل إبداع ، وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل ، وبالنسبة إلى النفس تتميم وتوجيه من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك ، وبالنسبة إلى الأجسام تعريف ، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل ، وبالنسبة إلى المركبات تصوير ، وبالنسبة إلى المصورات إحياء ، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية ، وبالنسبة إلى العقل الإنسانى تكليف وتعريف ، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات] .

واتخذ من شرحه للجسم ونظامه نموذجاً لشرحه للعالم ، فقال بين ما قال[2] :

[ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض ، بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ؛ علم أن تصرف الآدمى فى عالمه : أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق فى العالم الأكبر ، وهو مثله . وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه ، نسبة العرش ؛ ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسى ؛ وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافاً ؛ والأعصاب كالسماوات ؛ والقدرة

(١) ص ٢٠٤ .
(٢) ص ١٩٨ .

فى الإصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الأجسام ؛ والمواد كالعناصر التى هى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج ؛ وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ .

فمهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى فى الملك والملكوت] .

أقول : إذ رأى الإنسان — بعد هذه التصريحات التى ذكرها الغزالى ، حول النفس فى كتابيه ميزان العمل ، ومعراج السالكين — كتاباً عليه اسم الغزالى ؛ يعالج بحث النفس على هذا النحو ، فهو أقرب إلى أن يقبله منسوباً إليه ، من أن يرده ويطعن فى نسبته ، فإن بيان أهمية المسألة على هذا النحو الذى شرحه فى كتابيه « ميزان العمل » و « معراج السالكين » ، شبه وعد من الغزالى ، بأنه سوف يقدم لقرائه الخصوصيين ، صريح القول فيها .

أما اشتمال الكتاب على أمور تتنافى مع ما فى الكتب الأخرى ، فهو أيضاً مدعاة لقبوله لا لرده : كما فعل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف ؛ لأن الغزالى ، صرح لنا فى كتابيه جواهر القرآن ، والأربعين فى أصول الدين : أن له كتباً يخالف ما جاء فيها ، ما فى الكتب الأخرى ، فماذا ننتظر بعد هذا ؟ وماذا كان يمكن أن يعمله الغزالى أكثر من ذلك لنقبل كتابيه « معارج القدس » و « المضنون به » ولا نشك فيهما ؟ ! .

ثانياً : أن « الغزالى » وعد وعداً صريحاً ، بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان ، وكتاب « معارج القدس » يدرس النفس بهذه الطريقة ، فلم لا يكون هو الكتاب الموعود به .

وهذا هو الوعد ، قال[1] فى معرض الكلام على النفس ، وأنها لا جوهر ، ولا عرض :

[فإن قيل لا يعقل فى العقل ، إلا جوهر أو عرض ، وأما جوهر ثالث فلا يدرى :

قلنا هذا الآن سخف ، بل ليس فى العقل حصر يدل على ذلك ، وإنما

---

(١) ص ٣٤ من معراج السالكين .

أوجب تلك القسمة المشاهدة ،من حيث لم نشاهد إلا جوهراً أو عرضاً ، وهذا قياس التمثيل ، وسنعد كتاباً لتقرير البراهين ، إن ساعدت الأقدار بحول الله] .

ثالثاً : أن الغزالى يذكر فى كتابه « جواهر القرآن » شروطاً دقيقة يتحتم توافرها فى من يقدم على قراءة كتبه الخاصة ، التى يضن بنشرها على الجمهور .

وصاحب كتاب معارج القدس ، يشترط فى قارئ كتابه نفس الشروط بنفس العبارات فى الغالب ، فيقول فى المقدمة :

[ومن لم يؤهل للجولان فى هذا الميدان — يشير إلى معرفة الإله والعالم عن طريق معرفة النفس — والتطواف فى متنزهات هذا البستان ، فليس بيده إلا القشر ، يأكل كما تأكل الأنعام .

وشرح هذا السفر ، وبيان هذا العلم العظيم القدر ، لا يمكن فى أوراق ، وأطباق ، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام .

ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه ، نشير إلى كل واحدة من هذه الجمل ، على وجه يستقل به المتفطن ، وأما الجامد البليد ، الذى يأخذ العلم بالتقليد ، فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد ، إذ كل ميسر لما خلق له .

فمن رشح للسعادة ، وشارف نيل الإرادة ، وأعطى أولا كمال الدرك ، من وفور العقل ، وصفاء الذهن ، وصحة الغريزة ، واتقاد القريحة ، وحدة الخاطر ، وجودة الذكاء والفطنة ، وجزالة الردى ، وحسن الفهم .

وهذه تحفة من الله ، وهدية لا تنال بيد الاكتساب ، وتنبتر دونها وسائل الأسباب .

ومن وهبت له هذه الفطنة ، فحينئذ عليه استكداد الفهم ، والاقتراح على القريحة ، واستعمال الفكر . واستثمار العقل ، بتحديق بصيرته ، إلى صوب الغوامض ، وحل المشكلات بطول التأمل ، وإمعان النظر ، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال ، والاعتزال عن مزدحم الأشغال ، والقيام بوظائف العبادات ، حتى يصل إلى كمال العلوم] .

وهذا وجه شبه كبير وصـــلة عظيمة ، تربط « الغزالى » بالكتاب .

رابعاً : أن كتاب « معارج القدس » مذكور فى خطاب تقدم به أحد تلامذة الإمام الغزالى إليه . يطلب منه فيه أن ينصحه بما يراه نافعاً فى الآخرة .

ويقول التلميذ لشيخه فى هذا الخطاب : إن كتبك كذا وكذا — ويذكر له طائفة منها — يمكن أن تؤخذ منها النصيحة المطلوبة . ولكن ربما شق علىّ استخراجها من بين هذه الكتب فأرجو أن توجه إلىّ نصحاً خاصاً .

والمهم أن التلميذ ذكر كتاب « معارج القدس » بين كتب الإمام التى ذكر أن النصيحة يمكن أن تؤخذ منها .

وهذا فى نظرى دليل قوى . على صحة نسبة الكتاب إلى « الغزالى » .

وهذا هو نص الخطاب ، وهو مذكور فى مقدمة كتاب « خلاصة التصانيف» للغزالى ، الذى هو الإجابة عن سؤال التلميذ .

[مولاى .

إن كان الطريق إلى جوابى مدوناً فى كتبك العديدة . كإحياء العلوم ، وكيمياء السعادة . وجواهر القرن . وميزان العمل ، والقسطاس المستقيم ، ومعراج القدس[1] . ومناهج العابدين ، وأمثالها ؛ فإن خادمك ضعيف كليل الطرف ، عن المطالعة فيها ؛ فأطلب من سيدى وأستاذى ، مختصراً أقرؤه كل يوم وأعمل بما فيه إلخ . . .]

وقد أجابه « الغزالى » بجواب هو خلاصة التصانيف المذكور .

— فبعد هذا لا يمكننى أن أساير المؤرخين الذين يروحون يضربون رؤوس هذه الكتب بعضها ببعض . فإذا رأوا « الغزالى » يقرر فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » أن الميزان الذى توزن به أعمال الناس يوم القيامة ، جسم .

لأن « الغزالى » ساق القول فى كتاب « الاقتصاد » على مذهب المتكلمين الأشاعرة ، وهم يرون القول بجسمية الميزان وذلك حيث يقول[2] :

[فإن قيل : كيف توزن الأعمال ، وهى أعراض وقد انعدمت ، والمعدوم لا يوزن ، وإن قدرت إعادتها وخلقها فى جسم الميزان كان محالا ، لاستحالة

---

(١) ليس للغزالى كتاب بهذا الاسم وإنما له «معراج السالكين» وبعيد أن يكون ما فى الخطاب تحريفاً عنه ، فالظن القوى أنه تحريف عن معارج القدس .

(٢) ص ٩٨ .

إعادة الأعراض ! ! !

ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهى طاعته ، فى جسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان ؟ ! فيكون ذلك حركة الميزان ، لا حركة يد الإنسان ، أم لا يتحرك ؟ ! فتكون الحركة قد قامت بجسم ، ليس هو متحركاً بها ، وهو محال .

ثم إن تحرك ، فيتفاوت ميل الميزان ، بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مرات الأجور ، فرب حركة بجزء من البدن ، يزيد أثمها على حركة جميع البدن فراسخ ، فهذا محال .

فنقول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : توزن صحائف الأعمال ، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال فى صحائف ، فإذا وضعت فى الميزان ، خلق الله تعالى فى كفتها ميلا ، بقدر رتبة الطاعة وهو على ما يشاء قدير] .

راحوا يضربون به رأس القسطاس المستقيم « الذى يقرر أن ميزان الأعمال يوم القيامة روحى صرف ؛ لأن « الغزالى » ساق فيه القول على لسان أهل البرهان . وذلك حيث يقول[١] :

« وأشد الموازين روحانية ، ميزان يوم القيامة ؛ إذ به توزن أعمال العباد ومعارفهم ، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام ، ولذلك كان ميزانهما روحياً صرفاً] .

فما دام « الغزالى » يكتب لطوائف مختلفة ، يناسب كل واحدة منها لون خاص من ألوان الحقيقة ؛ تكون محاولة إثبات التناقض ، بين كتابين ، كل واحد منهما قدم لطبقة خاصة ، عملا ليس له ما يبرره .

ولقد كان بن طفيل دقيقاً جداً ، حينما حاول إلزام الغزالى بأنه متناقض ، يربط فى موضع ، ما يحل فى آخر .

إذ أنه — أى ابن طفيل — عمد إلى كتب طائفة واحدة ، هى الجمهور — كما صرح بذلك فى النص الذى اقتبسناه سابقاً[٢] — وحاول إيجاد طرفين متناقضين منها .

---

(١) ص ٢٨ .
(٢) ص ٧٧ .

الطرف الأول هو كتاب « التهافت » ، حيث صرح فيه بإنكار القول بعدم حشر الأجساد .

وأما الطرف الآخر ، فهو كتاب « المنقذ من الضلال » و « ميزان العمل » ، إذ صاغ من نصين فيهما قياساً ، أنتج – فيما يعتقد ابن طفيل – قول الغزالى : بعدم حشر الأجساد .

نعم إنه يعجبنى من الفيلسوف الأندلسى ، منهجه فى النقد ، وإثبات التناقض . فلم يحاوله بين كتب قدمت لطوائف مختلفة – كما صنع ابن الصلاح والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى – وإن كانت دعوى التناقض لم تسلم لابن طفيل ، كما سبق التحقيق ، ولكن هذا لا يمنع من الإعجاب بالمنهج .

ويعجبنى أيضاً من الفيلسوف الأندلسى ، تنبهه إلى أن كتاب « التهافت » قدمه « الغزالى » إلى الجمهور لا إلى الخاصة ، حيث جعله طرفاً فى التعارض الموجود فى كتب العامة .

فلا يمكن أن نحاسب « الغزالى » على ما جاء فيه ، على أساس أنه يدين به ويراه خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

ولا أن أساير المؤرخين الذين يتحدثون عن الحقيقة فى نظر « الغزالى » فيستنبطونها من أى كتاب يقع فى يدهم ؛ لأننا فهمنا أن للغزالى كتباً خاصة ، تصور الحقيقة كما هى ، وكما يدين الله عليها ، فهى وحدها التى تصور الحقيقة عند الغزالى . أما ما عداها من الكتب ، فإنما تصور الحقيقة عند الطائفة التى قدمت لها .

وما مثل من يستنبط آراء « الغزالى » من الكتب التى قدمها إلى الجمهور ، إلا كمثل من أراد أن يعرف الطعام الذى يتناوله أحد الأطباء ، فعمد إلى كشف أعده الطبيب لأحد مرضاه ، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض ، واعتقد أنها هى الأنواع التى يتناولها الطبيب نفسه ، المعافى مما يشكوه ذلك المريض .

فمن أراد أن يدرس « الغزالى » من حيث هو مصلح دينى ، عنى بإرشاد الناس وتعليمهم ، فليدرسه فى كتبه التى قدمها إلى الجمهور ، وسيجد الباحث

أن الغزالى تنزل إلى مستوى الناس ، وخاطب كلا بما يليق به ، حتى قال :

[يجب على كل من يتصدى لهداية الناس وإرشادهم ، أن يراعى حال المخاطب ، فيناظر كل أحد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، فيفرح بهم ويثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء ، وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له . فالمذهب بهذا الاعتبار ، يتغير ويختلف ، ويكون مع كل أحد بحسب ما يحتمله فهمه] .

فمثلا لما أراد الغزالى أن يؤلف فى علم الكلام ، تنزل إلى مستوى علماء الكلام وقراء علم الكلام فأغفل الحديث عن المجردات ؛ لأنهم ينكرونها .

ففى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، الذى هو أرقى كتبه الكلامية[1] يناقش المعتزلة الذين لا يرون أن فى فترة البرزخ ، عذاباً ولا نعيما ؛ محتجين بأنهم يرون شخص الميت ، ولا يلاحظون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، فيقول لهم[2] :

[هذا هوس . أما مشاهدة الشخص ، فهى مشاهدة لظاهر الجسم ، والمدرك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان] .

ويأبى أن يصرح حول الروح ، بأكثر من هذا ، فلا يقول لهم : إنها كائن مجرد ، لا يدرك بالحواس ، ولا ينال هو ولا عوارضه ، بالمشاعر . ولم يشأ أن يرد عليهم بما قرره فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » من مثل قوله[3] :

[أما قولك إن المشهور من عذاب القبر ، التألم بالنيران والعقارب والحيات فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكنى أراك عاجزاً عن فهمه ، ودرك سره وحقيقته ، إلا أنى أنبهك على أنموذج منه ، تشويقاً لك إلى معرفة الحقائق ، والتشمر للاستعداد لأمر الآخرة ، فإنه نبأ عظيم أنتم عنه معرضون .

(١) بل أرقى كتب الكلام لعصره على الإطلاق كما صرح هو فى النص السابق ص ١٢٨ .
(٢) ص ٩٧ .
(٣) ص ٢٨٥ .

فقد قال عليه السلام : « المؤمن فى قبره ، فى روضة خضراء ، قد فرّج له قبره ، سبعين ذراعاً ، ويضيء وجهه حتى يكون ، كالقمر ليلة البدر ، هل تدرون فيم أنزلت « فإن له معيشة ضنكا » ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : عذاب الكافر فى قبره ، يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً ، هل تدرون ما التنين ؟ ! تسع وتسعون حية ، لكل حية تسعة رؤوس ، ينهشونه ويلحسونه ، وينفخون فى جسمه إلى يوم يبعثون .

فانظر إلى هذا الحديث ، واعلم أن هذا حق ، على الوجه الذى شاهده أرباب البصائر ، ببصيرة أوضح من البصر الظاهر ، والجاهل ينكره ، إذ يقول : إنى أنظر فى قبره ، فلا أرى ذلك أصلا . فليعلم الجاهل : أن هذا التنين ليس خارجاً عن ذات الميت ، أعنى ذات روحه ، لا ذات جسده ، فإن الروح هى التى تتألم وتتنعم[١] ، بل كان معه قبل موته ، متمكناً من باطنه ، لكنه لم يكن يحس بلدغه ، لخدر كان فيه ، لغلبة الشهوات ؛ فأحس بلدغه بعد الموت .

وليتحقق أن هذا التنين مركب من صفاته[٢] ، وعددُ رؤوسه بقدر عدد أخلاقه الذميمة ، وشهواته لمتاع الدنيا ، وتتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا ، من الحسد والحقد ، والكبر والرياء ، والثروة والمكر ، والخداع ، وحب الجاه والمال ، والعداوة والبغضاء .

وأصل ذلك معلوم بالبصيرة ، وكذلك كثرة رءوسه اللداغة .

أما انحصار عددها فى تسعة وتسعين ، إنما يوقف عليه بنور النبوة فقط .

فهذا التنين متمكن فى صميم فؤاد الكافر ، لا بمجرد جهله بالكفر[٣] ، بل لما يدعو إليه الكفر ، كما قال الله تعالى ، «ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة » . وقال تعالى : « أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا ، واستمتعتم بها

---

(١) ألا يشير هذا إلى البعث الروحانى ؟ ! وسيأتى مزيد بحث فيه .

(٢) انظر إلى لجوء الغزالى إلى التأويل المفرط ، مع أنه ذهب فى التهافت ، إلى أن الفلاسفة لما أولوا فى آيات البعث الجسمانى ، وحملوها على التمثيل والتشبيه ، ظنا منهم عدم طاقة أكثر الناس لفهم الحقيقة الغيبية على صورتها الحقة ، كانوا مكذبين للرسل ، لأن أمر هذه الظواهر بلغ من الكثرة حدا لا يسوغ معه التأويل ، وهذا على خلاف الآيات المتشابهات فى حق الله ، فإن الدليل العقلى دعا إلى صرفها عن ظواهرها ، ولم يدع إلى التأويل فى آيات البعث الجسمانى مثل هذه الداعية ، فاللجوء إلى صرفها عن ظواهرها تكذيب للأنبياء .

(٣) الباء للتصوير .

فاليوم تجزون عذاب الهوان » الآية .

وهذا التنين لو كان كما تظنه ، خارجاً من ذات الميت لكان أهون ، إذ ربما يتصور أن ينحرف عن التنين ، أو ينحرف هو عنه ، لا ، بل هو متمكن من صميم فؤاده ، يلدغه التنين لدغاً أعظم ، مما تفهمه من لفظة التنين ، وهو بعينه صفاته ، التي كانت معه في حياته ، كما أن التنين الذى يلدغ قلب العاشق ، إذا باع جاريته ، هو عينه العشق الذى كان مستكنًّا فى قلبه ، استكنان النار فى الحجر ، وهو غافل عنه ، فقد انقلب ما كان سبب لذته ، سبب ألمه ، وهذا سر قوله عليه السلام : « إنما هى أعمالكم ترد عليكم » . وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ، ويحذركم الله نفسه ، والله رءوف بالعباد » بل سر قوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم » .

أى أن الجحيم فى باطنكم ، فاطلبوها بعلم اليقين ، لتروها ، قبل أن تدركوها بعين اليقين .

بل هو سر قوله تعالى : « ويستعجلونك بالعذاب ، وإن جهنم لمحيطة بالكافرين » ، ولم يقل : إنها ستحيط ، بل قال « إنها محيطة » وقوله تعالى : « إن اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها » ، ولم يقل « يحيط بهم » وهو معنى قول من قال[١] « إن الجنة والنار مخلوقتان »[٢] وقد أنطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سره[٣] .

فإن لم تفهم بعض معانى القرآن[٤] كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره ، كما ليس للبهيمة نصيب من البر إلا قشوره ، الذى هو التبن ، والقرآن غذاء الخلق كلهم ، على اختلاف أصنافهم ، ولكن اغتذاؤهم به على قدر درجاتهم ، وفى كل[٥] غذاء مخ ، ونخالة وتبن ، وحرصُ الحمار على التبن ،

(١) هم الأشاعرة .

(٢) وهذا يشير مرة ثانية إلى رأى الغزالى فى البعث .

(٣) انظر كيف ينتقد الأشاعرة هنا ثم انظر إلى قيمتهم عنده فى كتاب التهافت وغيره من الكتب الكلامية .

(٤) انظر كيف يريد إخضاع القرآن لمثل هذا التأويل المفرط الذى أخضع له هذا الحديث .

(٥) لعله يريد أن يقول : إن فى القرآن صوراً مختلفة وألواناً متعددة للحقيقة فهى بالنسبة لكل على قدر ما يحتمله فهمه .

أشد منه على الخبز ، المتخذ من اللب ، وأنت شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهيمة ، ولا تترقى إلى رتبة الإنسانية بل إلى الملكية : فدونك والانسراح فى رياض القرآن ففيه متاع لكم ولأنعامكم] .

فلم يشأ الغزالى أن يجيب المعتزلة فى كتابه الكلامى « الاقتصاد فى الاعتقاد » بمثل ما حادث به المتصوفة فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » من أن الروح كائن مجرد وعذاب الميت فى القبر ونعيمه ، روحى صرف لا يخضع لإدراك الحواس .

وهو لا يقتصر فى كتابه هذا — أعنى الاقتصاد — على عدم تصوير الروح بأنها كائن مجرد ، بل هو يهمل المجردات جملة . إذ يقرر الدليل على وجود الإله فيقول[١] :

[إن العالم حادث ، وأعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، وأعنى بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها] .

ثم يقيم الدليل على حدوث الأجسام والأعراض . فيتم له أن العالم الذى هو كل ما سوى الله تعالى حادث ، وكل حادث يحتاج إلى محدث ، هو ليس من العالم ، وذلك الخارج عن العالم هو الله .

فلو كان يريد أن يتعرض للخوض فى المجردات ، لما كفاه هذا البيان ، لأن الذى يخلص له حينئذ من حدوث الأجسام والأعراض : أن بعض العالم حادث ، والدليل على وجود الله[٢] لا يتم إلا إذا أثبت أن كل العالم حادث ؛ لأنه حينئذ تظهر الحاجة إلى المحدث الخارج عن العالم .

أما إذا كان بعض العالم فقط ، هو الحادث ، فيجوز أن يرجع البعض المحدث فى حدوثه ، وفى كل ما يحتاج إليه ، إلى البعض الذى لم يثبت حدوثه ، فيظل العالم فى غنى عن شىء خارج عنه ، فلا يتم إثبات وجود الله .

فكان لابد للغزالى من إثبات حدوث المجردات أيضاً . ولكنه هنا يسدل على هذا الموضوع ستار الصمت ، بينما هو فى كتبه التى قدمها للمتصوفة ، يفيض فى أمر المجردات إفاضة عظيمة ، ويرفع من شأنها حتى يفضلها على الأنبياء ، لأنها

---

(١) ص ١٣ .

(٢) أى عن هذا الطريق .

خالية عن شوائب المادة أصل الشرور ، ومنبع الفساد[١] .

ومثلاً لما انتهى من أبحاثه الكلامية ، فى كتاب الاقتصاد ، عقد فصلاً للبحث فى الإمامة مع أنه يراها بحثاً فقهياً صرفاً وقال[٢] :

[النظر فى الإمامة ، ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فن المعقولات . . ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن القلوب عن المنهج المخالف شديدة النفار] .

فالغزالى يراعى لكل طائفة مألوفهم ، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم.

أما من أراد أن يدرس الغزالى ليعرف الحقيقة فى نظره كما يعتقدها — وهذا ما سنعالجه فى الباب التالى — فليدرسه فى كتبه التى ضن بها على الجمهور ، واحتفظ بها لنفسه ، ولطائفة اطمأن إلى أن مستواهم الفكرى يقوى على تصورها ، بعد ما نضى عنها القشور والأغشية التى تغلف بها ، حينما تقدم إلى الجمهور[٣] .

---

(١) ص ٦٥ المقصد الأسنى .

(٢) ص ١٠٥ .

(٣) وقد كان الغزالى لا ينوى أن يؤلف حول هذه الأفكار ، التى يسميها مضنوناً بها على غير أهلها وأن يبقيها، فى صدره ، لا يبوح بها إلا شفاهاً لمن يجده أهلا لها، وكان إذا حوم به الفكر حول هذه المعارف ، وسبقه القلم إلى تسطير شىء منها ، أسرع فكفكف جماحه وأسف على ما فرط منه .

يقول فى كتابه « المقصد الأسنى » وكان قد سبقه القلم إلى شىء من هذه المعارف :

[ولنقبض ههنا عنان البيان ، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له ، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغى أن تبتذل بإيداعها الكتب ، وإذ جاء ههنا عرضاً غير مقصود فلنكف عنه] .

وقد أكثر الغزالى من ترداد هذا المعنى فى كثير من كتبه ، ولكنه لما لم يجد لعلمه هذا أهلا يشافههم به ؛ ويوصيهم بدورهم ألا يبوحوا به إلا لأمثالهم ، عملا بهذه الحكمة التى رددها كثيراً .

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

خشى على هذا العلم الضياع ، فاضطر إلى تسطيره فى الكتب التى سماها مضنوناً بها على غير أهلها ، وقد قص علينا ذلك فى ختام « معارج القدس » .

ويظهر أن هذه كانت عادة العصر كله ، قال « صاحب المعتبر » المتوفى سنة ٥٤٧ هـ : [إن عادة القدماء من العلماء الحكماء ، كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم ، وينقلها عنهم ، بالمشافهة والرواية ، دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ، مايقولونه ويذكرونه ، لمن يصلح من المتعلمين والسائلين ، فى وقت صلوحه ، كما يصلح ، وبالعبارة اللائقة بفهمه ، وعلى قدر ما عندهم من العلم والمعرفة المتقدمين ، فلا يصل علمهم إلى غير أهله ، ولا إلى أهله فى غير وقته ، ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد ، طويلى الأعمار ، ينقلون العلوم من جيل إلى =

ولدينا الآن من هذه الكتب كتابان :

الأول « المضنون به على غير أهله » .

الثانى « معارج القدس » .

فيسوغ لنا الآن – بعد ما ناقشنا الطعون فيهما وأبطلناها – أن نعول عليهما فى شرح الحقيقة عند الغزالى .

لكنا سنعول على كتاب معارج القدس لأنه لا يخالجنا فى صحة نسبته إلى الغزالى ريبة بعد ما قام لدينا من الأدلة على ذلك من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى واف ، قد تناول كل ما فى الكتاب الآخر ، من أبحاث وزاد عليها .

ولن نرجع إلى كتاب المضنون به على غير أهله ، إلا فى مسألة واحدة ، هى مسألة البعث . وسيكون بحثنا عنها تكميلياً لا أساسياً . وسننبه عليها فى موضعها .

= جيل ، بأسرها وعلى أتم تمامها ، فلا يضيع منها شىء ولا ينسى ، ولا يقع إلى غير أهله .

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين ، وقصرت الأعمار ، وقصرت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم ، لقلة المتعلمين والناقلين ؛ أخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها ، لتحفظ فيها العلوم ، وتنقل من أهلها إلى أهلها ، فى الأزمان المتباينة ، والأماكن المتباعدة ، واستعملوا فى كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الإشارات ، التى يفهمها أرباب الفطنة ، ويعرفهما الأكياس من أهل العلم ، صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها .

فلما استمر الأمر فى تناقص العلماء ، وقلتهم فى جيل بعد جيل ، أخذ المتأخرون فى شرح ذلك العويص ، وإيضاح ذلك الخفى ، ببسط وتفصيل ، وتكرار وتطويل ، حتى كثرت الكتب والتصانيف ، وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها ، واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين ، بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لى الاشتغال بالعلوم الحكمية ، بقراءة الكتب التى نقلت عن المتقدمين ، والتفاسير والشروح والتصانيف ، التى شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكباباً طويلا ، حتى أحصل منه علماً قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه ؛ لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عباراته فى نقله ، من لغة إلى لغة ؛ وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، وإعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع ؛ إما للغموض ، وإما للإعراض ، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبينة .

فكنت أجتهد بالفكر والنظر ، فى تحصيل المعانى وفهمها ، والعلوم وتحقيقها ، فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر لبعض من القدماء فى أقاويلهم . وتحصل بإشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك ، ما لم يقل أو ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ ، بل يتعلق فى أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل ، فاطلع على تلك الأوراق من رغب فى تبييض مصنف منها ، فامتنعت عن ذلك ، لما يقدر من وقوعه إلى غير أهله ، ممن يقبل أو يرد ما فيه ، أو شيئاً منه بجهل وقلة تأمل .

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه ، مع تكرار الالتماس ممن تتعين إجابتهم ، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب فى العلوم الحكمية الوجودية ، الطبيعية والإلهية] .

الباب الثانى

الحقيقة عند الغزالى



الفصل الأول

وسيلة الحقيقة عند الغزالى *

مر بنا أن الغزالى ارتأى طريقة المتصوفة فى اكتساب المعارف ، هى الطريقة القويمة . والآن نريد أن نزيد هذه الطريقة إيضاحاً وبسطاً . وهى جديرة بأن تُبحث ، وأن يوقف معها وقفات ليست بالقصيرة ؛ لأنها ذات شأن هام فى حياته الفكرية . فهى التى انتشلته من وهدة الشكوك التى تردى فيها ، وهى التى بسببها فضّل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين . وهى عنده مصدر العقيدة الدينية.

قال صاحبا مقدمة المنقذ(١) :

[وبالرغم من أن الغزالى ، قد اقتبس فكرة الكشف هذه ، من طريقة الصوفية ؛ فإنه امتاز عن غيره .، بجعلها مفتاح العلوم، ومصدر العقيدة الدينية »].

قال الغزالى(٢) :

[إن العلوم التى ليست ضرورية ، وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال ؛ يختلف الحال فى حصولها .

فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى .

وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ؛ يسمى إلهاماً .

والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً .

---

* لم أر بأساً فى استمداد معلومات هذا الفصل ، من كتاب الإحياء وغيره ، كميزان العمل ، لأمرين

ا — أن هذه النظرية لا يراها الغزالى سراً ، يضن بنشره على الجمهور ، بل هو يود لو عمت معرفتها الجميع ، ولم يأخذوا العلم إلا عن طريقها كما سيأتى فى ثنايا البحث .

ب — أن هذه النظرية موجودة فى كتاب معارج القدس ، بنفس المعلومات التى اقتبسناها من الكتب الأخرى ، غير أنها فى تلك الكتب أوضح وأوفى .

(١) ص ٤٩ .

(٢) الإحياء جـ ٨ ص ٣٢ .

ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم :

١ — إلى ما لا يدرى العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟

٢ — وإلى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب .

والأول يسمى إلهاماً ونفثاً فى الروع .

والثانى يسمى وحياً ويختص به الأنبياء .

والأول يختص به الأولياء والأصفياء .

والذى قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال ، يختص به العلماء .

وحقيقة القول فيه ، أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها ، بالأسباب الخمسة التى سبق ذكرها[1] فهى كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ ، الذى هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح فى مرآة القلب ، يضاهى انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها .

والحجاب بين المرآتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألطاف ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون فى المستقبل ، وتمام ارتفاع الحجاب بالموت . فبه ينكشف الغطاء فى اليقظة ... وحين يرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى ؛ يلمع فى القلوب من وراء ستر الغيب ، شىء من غرائب العلم . تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالى إلى حد ما ، ودوامه فى غاية الندور] .

فهذه الفقرات تدل على أن أساس المعرفة ، سواء معرفة الصوفية والأنبياء ومعرفة العلماء ؛ هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ ، وإزالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون إزالته باكتسابهم . والأنبياء والأولياء تهب رياح الألطاف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ، ولكن فى النهاية بعد إزالة الحجاب تكون الحال

---

(١) سيأتى القول فيها .

عند الطرفين واحدة ، وهى الاطلاع على اللوح المحفوظ .

ويستمر الغزالى فيصرح بما استنتجناه قائلا :

[فلم يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه] .

أى لأن العلم فى الحالين ، هو النقش الذى انطبع فى مرآة القلب ، عند مقابلة مرآة اللوح المحفوظ ، من غير حجاب بينهما .

ولأن محل العلم فى الحالين هو القلب .

ولأن سببه فى الحالين هو زوال الحجاب .

[ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب] .

أى لأن صاحب الإلهام لا يزيل الحجاب ، بل العناية الإلهية تكفيه مؤونة ذلك ، بخلاف المكتسب ، فعليه أن يحاول رفع الحجاب وإزالته .

[ولم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك الملقى للعلم . فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ؛ فلذلك لم يحرصوا على دراسة[١] العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون ، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة .

بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى .

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغِرّة ، بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة ، والتفطن التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله من الرحمة .

فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة ، والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى عن علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له] .

---

(١) صرح الغزالى فى « ميزان العمل » بأن التصوف مرحلة تأتى بعد انتهاء مرحلة النظر انظر ص ٢٢٨ ط دار المعارف وانظر اللمع لأبى نصر السراج ص ٤٠ دار الكتب الحديثة .

ثم لا يكتفى الغزالى بالمقارنة التى جاءت عرضاً أثناء هذا الفصل بين علم العلماء وعلم المتصوفة ، فيعقد لذلك فصلا فى نفس الكتاب . ونرى أن نقتبسه هنا لندون مالنا عليه من ملاحظات ، ولنبين وجوه الاختلاف بين الفصلين .

قال[١] :

[اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس . وما ليس مدركاً بالحواس ، تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس . ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين .

أحدهما :

أنه لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض ، احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه ، بأنهار تقع فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر .

فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار .

وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والاعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علماً ؛ ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب ، بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه . حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله .

فإن قلت ، فكيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه .

فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره فى علم المعاملة ، بل القدر الذى يمكن ذكره : أن حقائق الأشياء مسطورة فى اللوح المحفوظ ، بل فى قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ، فى اللوح المحفوظ ؛ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ والعالم الذى خرج إلى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة

---

(١) جـ ٨ ص ٣٥ .

أخرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ، ثم يغض بصره ، يرى صورة السماء والأرض فى خياله . حتى كأنه ينظر إليهما ، ولو انعدمت السماء والأرض وبقى هو ، فى نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض فى نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ؛ ثم يتأدى من خياله ، أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء ، التى دخلت فى الحس والخيال .

والحاصل فى القلب موافق للعالم الحاصل فى الخيال ، والحاصل فى الخيال موافق للعالم الموجود فى نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ؛ والعالم الموجود فى نفسه موافق للنسخة الموجودة فى اللوح المحفوظ .

فكأن للعالم أربع درجات فى الوجود .

وجود فى اللوح المحفوظ ، وهو سابق فى الوجود على وجوده الجسمانى .

ويتبعه وجوده الحقيقى .

ويتبع وجوده الحقيقى وجوده الخيالى : أعنى وجود صورته فى الخيال .

ويتبع وجوده الخيالى وجوده العقلى : أعنى وجود صورته فى القلب ه

وبعض هذه الوجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض .

فالقلب يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته : تارة من الحواس ، وتارة من اللوح المحفوظ ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذى يقابل الشمس ويحكى صورتها ، فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض .

ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة عن المحسوسات ، كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ ؛ كما أن الماء إذا اجتمع فى الأنهار ، منع ذلك من التفجر من الأرض ؛ وكما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس ، لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فإذن للقلب بابان .

باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة .

وباب مفتوح إلى الحواس الخمس ، المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكى عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة .

فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك .

وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فيعلم علماً يقينيا بالتأمل فى عجائب الرؤيا وفى اطلاع القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل ، وكان فى الماضى ، من غير اقتباس من جهة الحواس .

فإذن الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وبين علوم العلماء والحكماء هذا .

وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب ، من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت ، وعلم الحكماء يأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك] .

ولنا على هذا ملاحظات :

الأولى :

أنه يقرر أن علم الأولياء والصوفية ، يأتى عن طريق اطلاعهم على اللوح المحفوظ مباشرة ، وهو المسمى بعالم الملكوت والغيب .

أما علم الحكماء والعلماء ، فيأتى عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك والشهادة ، وعالم الملك والشهادة يحاكى عالم الملكوت والغيب ، نوعاً من المحاكاة لا كل المحاكاة ، كما صرح هو .

وإذن تكون الصورة المنقوشة فى النفس ، المأخوذة عن عالم الملكوت والغيب ، وهى علم الأولياء ، مخالفة للصورة المأخوذة عن عالم الملك والشهادة ، بطريق الحواس ، وهى علم العلماء ، ضرورة أن عالم الملك والشهادة لا يحاكى تمام المحاكاة عالم الملكوت والغيب ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن علم الحكماء مأخوذ بواسطة الحواس ، وقد سبق للغزالى أن رفع الثقة بها ، ولم يرضها طريقاً صحيحة للوصول إلى المعرفة اليقينية .

فإذن الغزالى يجوز الخطأ على الحواس ، حين تنقل صورة العالم المحسوس ، أعنى عالم الملك والشهادة ، إلى النفس ، حتى على فرض أنه يحاكى عالم الملكوت والغيب تمام المحاكاة .

وإذا كان الأمر كذلك فسيكون علم العلماء مخالفاً لعلم الصوفية . لاختلاف الأصلين اللذين ينقل عنهما العلم ؛ ولاختلاف وسائل النقل .

فكيف جاز للغزالى أن يقول فيما سبق :

[ولم يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس العلم] .

الثانية :

أن الغزالى يصرح هنا أن علم الصوفية ينبع من القلب : أعنى لا يحتاج إلى الحواس ، بل تطلع النفس على اللوح المحفوظ ، فى حالة تكون الحواس فيها معطلة تماماً .

أما علم العلماء فإنه يأتى عن طريق الحواس ، فيكون السبب فى اكتساب العلمين مختلفاً ، فكيف جاز للغزالى أن يقول فيما سبق :

[ولم يفارق الإلهام الاكتساب فى سبب العلم] .

الثالثة :

أن حصر الغزالى الفرق بين العلمين فى سبب زوال الحجاب يفيد — وإن لم يصرح — أن الحجاب الذى يمنع العلم عن كلا الفريقين واحد ، مع أنه مختلف على مذهبه تمام الاختلاف ، لأنه بالنسبة للصوفية هى المعاصى التى ترين على مرآة القلب ، فلا تنطبع صورة اللوح المحفوظ فيها ، وبالنسبة إلى العلماء غفلة الحواس وعدم تغلغلها فى مخبئات الكون .

الرابعة :

أن الغزالى يقول : إن العلماء يزيلون بأنفسهم الحجاب الذى يحول بينهم وبين العلم ، أما الصوفية فإن رياح الألطاف تهب فترفع هذا الحجاب من غير بذل عناء منهم فى رفعه . مع أن هذا الحجاب ما دام هو حب الدنيا بالنسبة إليهم ، فلابد أن يفرغوا الوسع فى إزالته ، وإن ما يبذلونه من العناء فى سبيل رفع حجابهم لأشد بكثير جدا مما يبذله العلماء ؛ لأنه لابد للصوفية من أن يصلوا إلى حال ، يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ودون هذه الحال خرط القتاد .

وقد مر بنا حديث ما لاقاه الغزالى من أزمة نفسية — حين هم بالدخول فى طريقهم — مع أنه من أبطالهم الذين يشار إليهم بالبنان ، فما بالك بعامتهم ؟ .

أما العلماء فيكفيهم أن يتحللوا بعض الشىء من الشواغل فى أوقات خاصة يخلون فيها إلى عقولهم ، وحواسهم ، وكتبهم ، وأساتذتهم ، أما فيما عدا هذه الأوقات ، فهم أناس ككل الناس يتزوجون ، ويلتقون بالناس ، ويعاملونهم بالبيع والشراء ، والأخذ والعطاء . وبالجملة يدخلون فى فلك الحياة الدائرة ، ويطبق عليهم قانونها العام .

الخامسة :

أن الغزالى فى الفصل السابق يقرر أن الفريقين فى النهاية بعد سلوك كل مسلكه الخاص به ، يطلع على اللوح المحفوظ ، وهنا يقرر أن الخيالات الحاصلة عن الحواس ، تكون حجاباً للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ .

وإتماماً للفائدة نسوق باقى النص :

[المثال الثانى :

يعرفلك الفرق بين العملين ، أعنى عمل العلماء ، وعمل الأولياء : فإن العلماء يعملون فى اكتساب نفس العلوم ، واجتلابها إلى القلب ، وأولياء الصوفية يعملون فى جلاء القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيلها فقط .

فقد حكى أن أهل الروم وأهل الصين ، تباهوا بين يدى الملوك ، بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأى الملك على أن يسلم إليهم صفة . لينقش أهل الصين منها جانباً ، وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ؛ ففعل ذلك .

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه .

فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك من قولهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقيل وكيف فرغتم

من غير صبغ ؟ ! فقالوا : وما عليكم ؟ ! . ارفعوا الحجاب ، فرفعوا ، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية ، مع زيادة إشراق وبريق ، إذ كان كالمرآة المجلوة ، لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل .

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه ، وتزكيته وصفائه ، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق ، كفعل أهل الصين .

وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب ، ونقش العلوم ، وتحصيل نقشها فى القلب ، كفعل أهل الروم .

فكيفما كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت ، وعلمه عند الموت لا ينمحى ، وصفاؤه لا يتكدر] .

وقد عقد الغزالى فصلا فى كتابه « ميزان العمل[1] » ، لبيان الأولى من الطريقين طريق العلماء ، وطريق المتصوفة ، قال فيه :

[فإن قلت : فقد مهدت للسعادة طريقين متباينين ، فأيهما أولى عندك ؟ !

فاعلم : أن الحكم فى مثل هذه الأمور ، بحسب الاجتهاد الذى يقتضيه حال المجتهد ، ومقامه الذى فيه .

والحق الذى يلوح لى — والعلم عند الله فيه — أن الحكم بالنفى أو الإثبات فى هذه على الإطلاق ، خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال .

فكل من رغب فى السلوك « فقد كبر شأنه[2] » ، فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية ، وهو المواظبة على العبادة ، وقطع العلائق ، فإن البحث عن العلوم الكسبية لتحصل ملكة نابتة فى النفس شديد ، ولا يتيسر إلا فى عنفوان العمر ، والتعلم فى الصغر كالنقش فى الحجر ، ومن العناء رياضة الهرم ، وقيل لأحد الأكابر ، من أراد أن يتعلم شيخاً ما يفعل ؟ ! فقال « اغسل مسحاً[3] فعساه يبيض »

وقد خرج من هذا : أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ، والاقتصار

---

(١) ص ٤٩ .
(٢) كذا فى الأصل ، وصوابها « بعد كبر سنه » .
(٣) كذا فى الأصل .

من العلم على القدر الذى يعرف به العمل ، فإن الأكثر لا ينتبهون لهذا الأمر ، فى عنفوان الشباب .

وإن تنبه فى عنفوان شبابه ؛ نظر إلى طبعه وذكائه ، فإن علم : أنه لا يستعد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، وجب عليه أن يشتغل بالعمل أيضاً ؛ فلا فائدة فى اشتغاله بالعلوم النظرية ، وهم الأكثرون من الأقل الذى تتبعناه .

فإن كان ذكياً قابلا للعلوم ، فإن لم يكن فى بلده أو فى العصر مشتغل بالعلوم النظرية ، مترق عن رتبة تقليد من سبقه ، فالأولى به العمل ؛ فإن هذه لا يمكن تحصيلها إلا بمعلم ، فليس فى القوة البشرية فى شخص واحد الوصول إليها إلا قليلا بطول الزمن .

ولذلك لو لم يكن علم الطب مثلا صار منسقاً مرتباً ، متقناً بالخواطر المتعاونة فى الأزمنة المتطاولة ، لافتقر أذكى الناس إلى عمر طويل ، فى معرفة علاج علة واحدة ، فضلا عن الجميع .

والغالب فى البلاد الخلو عن مثل هذا العالم المستقل .

فإذن لم يبق إلا قليل من قليل ، وهو ذكى ، تنبه فى عنفران عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالماً مستقلاً بالعلوم ، تحقيقاً لا اسماً ، وحسبة لا رسماً ، كما ترى من أكثر العلماء .

فهم إما مقلدون فى أعيان المذاهب ، أو فى أعيان تلك المذاهب وأدلة تلك المذاهب جميعاً ، على الوجه الذى تلقوه من أرباب المذاهب .

ومن قلد أعمى فلا خير فى متابعة العميان واتباعهم .

أو شاب نشأ فى طلب العلم ، وهو ذكى فى نفسه ، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم ، ولكن بهذا النوع من العلم الذى تنبه له :

فمثل هذا الشخص مستعد للطريقين جميعاً . فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ، ما للقوة البشرية إدراكه ، بالجهد والتعلم ، فقد كفى المؤونة فيه بتعب من قبله . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ، حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله . فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله ، وأن ينتظر فعساه ينفتح له بذلك

الطريق . ما التبس على سالكي هذه الطريق .

هذا ما أراه — والعلم عند الله — .

وقد يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق ، الاشتغال بالعمل ، ومن العمل العلم العملي : أعني ما يعرف به كيفيته ؛ فإن العلم العملي ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه ، فإنه مراد له ، دون العلم الذي يراد منه المعلوم : كالعلم بالله وصفاته ، وملائكته وكتبه ورسله ، والعلم بالنفس وصفاتها . والعلم بملكوت السموات والأرض وغيره .

فهذه العلوم نظرية وليست بعملية ، وإن كان قد ينتفع بها في العمل على سبيل العرض ، لا على سبيل القصد .

لكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاه النبي صلى الله عليه وسلم ، تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفيته . ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية ، أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير .

نعم بعد إجمال العلم ، ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ، ما لا يكاد يحصى ، كقوله : « تفكر ساعة ، خير من عبادة سنة » . وكقوله : « فضل العالم على العابد ، كفضل القمر ليلة البدر » . إلى غير ذلك مما ورد فيه .

ثم ذلك العلم المقدم على العمل ، لا يخلو إما أن يكون هو العلم بكيفية العمل ، وهو الفقه وعلم العبادات . وإما أن يكون علماً سواه ، وباطل أن يكون الأول هو المراد لوجهين :

أحدهما : أنه فضل العالم على العابد ، والعابد هو الذي له العلم بالعبادة ، وإلا فهو عابث فاسق .

والثاني : أن العلم بالعمل ، لا يكون أشرف من العمل ، لأن العلم العملي لا يراد لنفسه ، وإنما يراد للعمل ، وما يراد لغيره ، يستحيل أن يكون أشرف منه] .

وواضح أنه قد خلص من هذا الفصل ، بأن الأولى بالخلق جميعاً الاشتغال بالعمل الذي هو طريق المتصوفة في كسب المعارف والعلوم ، غير أنه رأى نفراً قليلاً

بل أقل من القليل ، لا بأس أن يشتغلوا بطريق النظار أولا حتى إذا انتهوا إلى الحد الذى يقف عنده النظار عادة ، عرجوا على طريق المتصوفة ليدركوا عنه ، ما أعياهم إدراكه عن طريق النظر .

وقد عقد فى كتابه الإحياء فصلا للدفاع عن طريق الصوفية أمام من ناقشوه قائلين[1]: [إننا لا ننكر وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكنا نستوعر هذا الطريق ، ونستبطئ ثمرته ! ونستبعد استجماع شروطه . إذ أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل فى حال فثباته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن أشد تقلباً من القدر فى غليانها » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » .

وفى أثناء هذه المجاهدة ، قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل ، ويمرض البدن ، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة ، تطمئن النفس إليها مدة طويلة ، إلى أن يزول وينقضى العمر قبل النجاح فيها .

فكم من صوفى سلك هذا الطريق ، ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة ، ولو كان قد أتقن العلم من قبل ، لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض .

وإن ذلك يضاهى ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيهاً بالوحى والإلهام ، من غير تكرير وتعليم فأنا أيضاً ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه .

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره . بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا .

فلا بد أولا من تحصيل ما حصله العلماء، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد

(١) ص ٣٤ ج ٨ .

ذلك بالانتظار ، لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة].

قال الغزالى فى مناقشة هؤلاء :

[بيان شواهد من الشرع ، على صحة طريق أهل التصوف ، فى اكتساب المعرفة ، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد :

اعلم أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع فى القلب ، من حيث لا يدرى ؛ فقد صار عارفاً بصحة الطريق ، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغى أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً .

ويشهد لذلك شواهد الشرع ، والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ، تاه فيما يعلم ، ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » من الإشكالات والشبه « ويرزقه من حيث لا يحتسب » يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة ، وقال تعالى: « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر فى دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام « اللهم اعطنى نوراً ، وزدنى نوراً ، واجعل فى قلبى نوراً ، وفى قبرى نوراً ، وفى سمعى نوراً ، وفى بصرى نوراً حتى قال : فى شعرى ، وفى بشرتى ، وفى لحمى ودمى وعظامى » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ما هذا الشرح ؟ ! فقال : « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف فى القلب ؛ اتسع له الصدر وانشرح » .

وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » وقال علىّ رضى الله عنه « ما عندنا شيء أسره النبى صلى الله عليه وسلم إلينا ، إلا أن يؤتى الله تعالى عبداً فهماً فى كتابه ، وليس هذا بالتعلم» . وقيل فى تفسير قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء » إنه الفهم فى كتاب الله تعالى. وقال تعالى: « ففهمناها سليمان » خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول :

المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق ، والله إنه للحق يقذفه الله تعالى فى قلوبهم ، ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى . وإليه يشير قوله تعالى: « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » وقوله تعالى : « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العلم علمان . فعلم باطن فى القلب ، فذلك هو العلم النافع » . وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ، فقال : هو سر من أسرار الله تعالى ، يقذفه الله تعالى فى قلوب أحبائه ، لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتى محدَّثين ، ومعلَّمين ، ومكَلَّمين وإن عمر منهم » وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محَدَّث » يعنى الصديقين . والمحَدَّث هو الملهم ، والملهم هو الذى انكشف له فى باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة ، والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم .

وقال الله تعالى: « وما خلق الله فى السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون » خصصها بهم . وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » .

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذى يعلم من كتاب . فإذا نسى ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الربانى . وإليه الإشارة بقوله تعالى: « وعلمناه من لدنَّا علماً » مع أن كل علم من لدنه ، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنيًّا ، بل اللدنى الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

فهذه شواهد النقل ، ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات ، والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضاً خارج عن الحصر ، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم .

قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما

هما أخواك وأختاك . وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته : يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه ، فحذره لمعرفته ذلك . ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه ، وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شذراً وتأملت محاسنها ، فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل علىّ أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ ! لتتوبن أو لأعزرنك ! !

فقلت : أوحى بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراسة صادقة .

وعن أبى سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت فى نفسى : هذا وأشباهه كَلٌّ على الناس ، فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه . فاستغفرت الله فى سرى ، فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة من عباده ، ثم غاب عنى ولم أره .

وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق ، على أبى الفضل الهاشمى ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت فى نفسى : من أين يأكل هذا الرجل ؟ ! ، قال : فصاح بى يا أبا العباس رُدَّ هذه التهمة الدنية ، فإن لله تعالى ألطافاً خفية .

وقال أحمد النقيب : دخلت على الشبلى ، فقال : مفتون يا أحمد ! ! فقلت : ما الخبر ؟ ! قال : كنت جالساً ، فجرى بخاطرى أنك بخيل[1] ، فقلت ما أنا بخيل ، فعاد منى خاطرى وقال : بل أنت بخيل ، فقلت ما فُتح اليوم على بشىء ، إلا دفعته إلى أول فقير يلقانى . قال : فما استتم الخاطر ، حتى دخل علىّ صاحب المؤنس الخادم ، ومعه خمسون ديناراً ، فقال : اجعلها فى مصالحك . قال : فقمت فأخذتها وخرجت ، وإذا بفقير مكفوف بين يدى مزين يحلق

(١) يخاطب نفسه .

رأسه ، فتقدمت إليه ، وناولته الدنانير ، فقال : اعطها المزين ، فقلت : إن جملتها كذا وكذا ، فقال : أو ليس قد قلنا لك : إنك بخيل ! ! ! ، قال : فناولتها المزين ، فقال المزين : قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجراً ، قال فرميت بها فى دجلة ، وقلت ما أعزك أحد ، إلا أذله الله عز وجل .

وقال حمزة بن عبد الله العلوى : دخلت على أبى الخير التينانى ، واعتقدت فى نفسى أن أسلم عليه ، ولا آكل من داره طعاماً ، فلما خرجت من عنده ، إذا به قد لحقنى ، وقد حمل طبقاً فيه طعام ، وقال : يا فتى كُلْ فقد خرجتَ الساعةَ من اعتقادك . وكان أبو الخير التينانى هذا مشهوراً بالكرامات .

وقال إبراهيم الرقى : قصدته مسلماً عليه ، فحضرت صلاة المغرب ، فلم يكد يقرأ الفاتحة مستوياً ، فقلت فى نفسى ضاعت سَفرتى ، فلما سلَّم خرجت إلى الطهارة ، فقصدنى سبع ، فعدت إلى أبى الخير ، وقلت: قصدنى سبع ، فخرج وصاح به وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيفانى ، فتنحى الأسد ، فتطهرت ، فلما رجعت قال لى : اشتغلتم بتقويم الظاهر ، فخفتم الأسد ، واشتغلنا بتقويم الباطن ، فخافنا الأسد .

وما حكى من تفرس المشايخ ، وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم ، يخرج عن الحصر ، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام ، والسؤال منه سماع صوت الهاتف ، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر .

والحكاية لا تنفع الجاحد ، ما لم يشاهد ذلك من نفسه ، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل .

والدليل القاطع الذى لا يقدر أحد على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم ، فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر ؛ لاشتغاله بنفسه .

الثانى : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمور فى المستقبل ، كما اشتمل

عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، جاز لغيره ، إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود ، شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً .

فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان :

باب إلى خارج ، وهو الحواس .

وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث فى الروع ، والوحى .

فإذا أقر بهما جميعاً ، لم يمكنه أن يحصر العلوم فى التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ؛ بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه] .

* * *

ولم يشأ الغزالى أن يغفل أمر الحجاب الذى ذكر أنه يحول بين القلب وبين اللوح المحفوظ ، وأنه : تارة يزال بالاكتساب ، وأخرى بهبوب رياح الألطاف ، فعقد له فصلا خاصا فى الإحياء جاء فيه (١) :

[اعلم أن محل العلم هو القلب ، أعنى اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهى المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء ، وهى بالإضافة إلى حقائق المعلومات ، كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات : فكما أن للمتلون صورة ، ومثال تلك الصورة ينطبع فى المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة ، تنطبع فى مرآة القلب ، وتتضح بها . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشخاص غير ، وحصول مثالها فى المرآة غير ، فكذلك ههنا ثلاثة أمور :

١ ــ القلب .

٢ ــ حقائق الأشياء .

٣ ــ حصول نفس الحقائق وحضورها فيه .

فالعالم عبارة عن القلب الذى فيه يحل مثال حقائق الأشياء . والمعلوم عبارة

---

(١) جـ ٨ ص ٢٢ .

عن حقائق الأشياء . والعلم عبارة عن حصول المثال فى مرآة القلب .

وكما أن القبض مثلاً يستدعى قابضاً كاليد ، ومقبوضاً كالسيف ، ووصولا بين السيف واليد ، ويسمى قبضاً . فكذلك وصول مثال العلوم إلى القلب ، يسمى علماً ، وقد كانت الحقيقة موجودة ، والقلب موجوداً ، كما أن السيف موجود ، واليد موجودة ، ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلاً ، لعدم وقوع السيف فى اليد . نعم القبض عبارة عن وصول السيف بعينه فى اليد ، والمعلوم بعينه لا يحصل فى القلب ، فمن علم النار لم تحصل عين النار فى قلبه ؛ ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتمثيله بالمرآة أولى ؛ لأن عين الإنسان لا تحصل فى المرآة ، وإنما يحصل مثال مطابق له ، وكذا حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم فى القلب يسمى علما .

وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصور لخمسة أمور :

الأول : نقصان صورتها كجوهر الحديد ، قبل أن يدوّر ، ويشكّل ويصقل .

الثانى : لخبثه وصدئه وكدورته ، وإن كان تام الشكل .

الثالث : لكونه معدولا به عن جهة الصورة إلى غيرها ، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة .

الرابع : لحجاب مرسل بين المرآة والصورة .

الخامس : للجهل بالجهة التى فيها الصورة المطلوبة ، حتى يتعذر بسببه أن يحاذى بها شطر الصورة وجهتها .

فكذلك القلب مرآة مستعدة ، لأن يتجلى فيها حقيقة الحق فى الأمور كلها ، وإنما خلت القلوب عن العلوم التى خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة :

١ — نقصان فى ذاته ، كقلب الصبى ، فإنه لا ينجلى له المعلومات لنقصانه .

٢ — لكدورة المعاصى والخبث ، الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات ؛ فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه ، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً » أى حصل فى قلبه كدورة لا يزول أثرها ؛ إذ غايته أن يتبعه

بحسنة يمحوه بها ، فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة ، لازداد لا محالة إشراق القلب ؛ فاما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة . لكن عاد القلب إلى ما كان قبل السيئة ولم يزدد بها نوراً ، فهذا خسران مبين ، ونقصان لا حيلة فيه ، فليست المرآة التى تتدنس ثم تمسح بالمصقلة، كالتى تمسح بالمصقلة لزيادة جلائها من غير دنس سابق ، فالإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو القلب ويصفيه ، ولذلك قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

٣ ـ أن يكون معدولا به عن جهة الحقيقة المطلوبة ؛ فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافياً ، فإنه ليس يتضح فيه جلية الحق ؛ لأنه ليس يطلب الحق ، وليس محاذياً بمرآته شطر المطلوب ، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ، ولا يصرف فكره إلى التأمل فى حضرة الربوبية ، والحقائق الخفية الإلهية ، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه ، من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس ، إن كان متفكراً فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها .

وإذا كان تقييد الهم بالأعمال الصالحة ، وتفصيل الطاعات ، مانعاً من انكشاف جلية الحق ؛ فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ، فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى .

٤ ـ الحجاب . فإن المطيع القاهر لشهواته ، المتجرد الفكر فى حقيقة من الحقائق ، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من الصبا على سبيل التقليد ، والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ؛ ويمنع من أن ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ، وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين ، والمتعصب للمذاهب ، بل أكثر الصالحين المفكرين فى ملكوت السموات والأرض ؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية ، جمدت فى نفوسهم ، ورسخت فى قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

٥ ــ الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب ؛ فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول ، إلا بالتذكر للعلوم التى تناسب مطلوبه ، حتى إذا تذكرها ، ورتبها فى نفسه ، ترتيباً مخصوصاً [١] ، يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه ؛ فإن العلوم المطلوبة التى ليست نظرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة ؛ بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين ، يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص ، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث ، على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والأنثى .

ثم كما أن من أراد أن يستنتج رمكة ، لم يمكن ذلك من حمار وبعير وإنسان، بل من أصل مخصوص من الخيل : الذكر والأنثى . وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص . فكذلك كل علم ، فله أصلان مخصوصان ، وبينهما طريق الازدواج ، يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب .

فالجهل بتلك الأصول ، وبكيفية الازدواج ، هو المانع من العلم .

ومثله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التى الصورة فيها ، بل مثاله : أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلا فى المرآة : فإنه إذا رفع المرآة بإزاء وجهه ؛ لم يكن قد حاذى بها شطر القفا ، فلا يظهر فيها القفا . وإن رفعها وراء القفا وحاذاه ؛ كان قد عدل بالمرآة عن عينه ، فلا يرى المرآة ولا صورة القفا . فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا ، وهذه فى مقابلتها ، بحيث يبصرها ، ويرى مناسبة بين وضع المرآتين ، حتى تنطبع صورة القفا فى المرآة المحاذية للقفا ، ثم تنطبع صورة هذه المرآة فى المرآة الأخرى التى فى مقابلة العين ، ثم تدرك العين صورة القفا .

فكذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبة ، فيها ازورارات وتحريفات ، أعجب مما ذكرنا فى المرآة ، يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الحيلة فى تلك الازورارات [٢] .

---

(١) يعنى بذلك الطريقة المنطقية كما صرح بذلك فى معارج القدس ص ١٠٢ .

(٢) يؤخذ منه نظرته إلى المنطق أهمية وصعوبة . وقد اطرح الغزالى الوثوق بعلم من لم يكن ملماً إلماماً دقيقاً ، بمسائل المنطق الرئيسية ، فقال فى ص ٧ ج ١ من المستصفى :

فهذه هى الأسباب المانعة للقلوب ، من معرفة حقائق الأمور . وإلا فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ؛ لأنه أمر ربانى شريف ، فارق سائر جواهر الموجودات ، بهذه الخاصية والشرف ، وإليه الإشارة بقوله عز وجل . « إنا عرضنا الأمانة . على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » .

إشارة إلى أن له خاصة تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، بها صار مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى . وتلك الأمانة هى المعرفة والتوحيد . وقلب كل آدمى مستعد لحمل الأمانة ، ومطيق لها فى الأصل ، ولكن يثبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها . الأسباب التى ذكرناها . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم

= ونذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها فى الحد والبرهان ؛ ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وأقسامهما ، على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم كلها . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً » .

غير أن هذا التصريح أغضب كثيراً من العلماء ، خصوصاً ابن الصلاح . قال ابن السبكى فى كتابه « رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب » :

« واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالى — سقى الله عهده — افتتح كتاب المستصفى بقواعد منطقية ، وقال : هذه مقدمة فى العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا .

واختلف أهل العلم والذين بعده ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، أنه سمع الشيخ « العماد بن يونس » يحكى عن الإمام « يوسف الدمشقى » أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ، يعنى أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها ، ثم أفتى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق . وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بعلمه وتعلمه ، مما أباحه الشرع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وسادتها ، وأركان الملة وقادتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبشعة . وليس بالأحكام الشرعية — ولله الحمد — افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقى للمنطق ، فى أمر الحد والبرهان ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد ارتسمت الشريعة وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق انتهى وتابعه غير واحد » اه .

نقلا عن نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٤٥٥ خصوصية ، وأوراق الكتاب غير مرقومة ، وهذا النص فى الصحيفة الأخيرة من الملزمة الأولى .

« كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم ، لنظروا إلى ملكوت السماء » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التى هى الحجاب ، بين القلب وبين الملكوت . وإليه الإشارة بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أين الله ؟ ! فى الأرض أو فى السماء ؟! ، قال « فى قلوب عباده المؤمنين » .

وفى الخبر قال الله تعالى « لم يسعنى أرضى ولا سمائى ، ووسعنى قلب عبدى المؤمن ، اللين الوادع » .

وفى الخبر أنه قيل يا رسول الله ، من خير الناس ؟ ، فقال « كل مؤمن محموم القلب » فقيل ، وما محموم القلب ؟ ! فقال « هو التقى النقى ، الذى لا غش فيه ولا بغى ، ولا غدر ولا غل ولا حسد » . ولذلك قال عمر رضى الله عنه « رأى قلبي ربى » إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين الله ، تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه ، فيرى جنة عرض بعضها السموات والأرض ، أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض ؛ لأن السموات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة ، وهو إن كان واسع الأطراف متباعد الأكناف ، فهو متناه على الجملة ، وأما عالم الملكوت ، وهى الأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له ، نعم الذى يلوح للقلب منه مقدار متناه ، ولكنه بالإضافة إلى نفسه وإلى علم الله لا نهاية له .

وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ؛ لأن الحضرة الربوبية ، محيطة بكل الموجودات ؛ إذ ليس فى الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ؛ ومملكته وعبيده من أفعاله .

فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم[1]، وهو سبب استحقاق

---

(١) انظر تعريفه للجنة، واعتباره إياها أنها ما يتراءى للقلب ، فإذا ضممت هذا إلى ما قاله فى هذا الفصل نفسه ، من أن القلب هو « اللطيفة الربانية المدركة ، الكائن المجرد » فربما خرج منه أن الجنة أمر ليس للجوارح فيه نصيب . وقوله « المخصوصة بإدراك البصائر » واضح أيضاً فى أن الجنة مما لا يدرك بالحس=

الجنة عند أهل الحق ، ويكون سعة ملكه فى الجنة ، بحسب سعة معرفته ، وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله .

وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها ، تصفية القلب وتزكيته وجلاءه ، قد أفلح من زكاها .

ومرادُ تزكيته ، حصول أنوار الإيمان فيه . أعنى إشراق نور المعرفة ، وهو المراد بقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» وبقوله « أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه ؟ ! »] .

ولقد لفت نظرى من هذه العبارة السابقة قوله « بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين » ، فهذه العبارة صريحة فى أن تحصيل العلم — سواء فى ذلك علم الأنبياء والأولياء ، وسواء فى ذلك علم العلماء والحكماء — إنما يكون بواساطة الاستنباط والاستنتاج .

وبمثل ذلك صرح أيضاً فى كتابه معارج القدس[١] ، حيث قال « إن العلوم التى ليست ضرورية ، لا تحصل إلا بواسطة الحد الأوسط ، سواء فى ذلك العلماء والأنبياء ؛ غاية ما هنالك أن هذا الحد الأوسط ، تارة يطلب ويشتاق إليه ، ويعمل كمال الجد فى طلبه ؛ وتارة يحصل بالحدس دفعة واحدة » .

وهذا إن صح بالنسبة للعلماء والحكماء فلن يصح — على مذهبه — بالنسبة للأنبياء والأولياء ، فإن الأنبياء يطلعون على اللوح المحفوظ ، فيرون فيه الحقائق ناصعة ، فليسوا بحاجة إذن إلى الاستنباط والاستنتاج . أليس يقول عنهم فيما مر : « لا يدرون من أين حصل لهم العلم ولا كيف حصل » فما لهم وللمنطق إذن ؟ ! ! وما لهم والاستنباط ! ! ! .

وهل الرجل السودانى الذى ينزل عليه المطر شديداً قويا ، ويدرك ذلك بالمشاهدة والعيان ، يحتاج إلى ما يحتاج إليه المصرى من إعمال العقل ومحاولة

= فتامل. ثم انظر إلى جعله الجنة جنتين :

إحداهما ، مشاهدة عالم الملك والملكوت ، مشاهدة قلبية .

والأخرى ، ما يكون هذا مقدمة له ، وهو الحظوة بلقاء الله ، والقرب منه ، قرباً بالرتبة والشرف ، لا بالمكان والمسافة .

(١) ص ١٦٠ .

الاستنباط ؟ ! ضرورة بعده عن مواقع الأمطار ، فيضطر إلى أن يقول :

١ ــ إن النيل سريع متدفق ، وإنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين .

٢ ــ وهذا راجع إلى كثرة المياه .

إذن فلا بد أن يكون مطر السودان شديداً كثيراً .

كذلك النبي أو الوالى الذى يطلع على اللوح المحفوظ ، فيدرك فيه مثلاً أن العالم محدث ، فهل تكون به حاجة إلى أن يروح فيفتش فى هذا العالم ليشاهد :

١ ــ أنه متغير من حال إلى حال .

٢ ــ وإلى أن يقدح زناد فكره ليدرك أن المتغير من حال إلى حال محدث .

ثم يقول : يلزم من ذلك أن العالم محدث .

نعم لا حاجة إلى ذلك وإلا كان مثله مثل السودانى الذى يدرك بالمشاهدة أن المطر شديد قوى ، ثم يهمل تلك المشاهدة ، ويكلف نفسه الرحلة إلى الأراضى المصرية ؛ ليرى أن النيل سريع متدفق ، وأنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين ؛ فيقول يلزم من ذلك أن يكون المطر فى السودان شديداً كثيراً .

وهذا عمل فيه جانب كبير من العبث من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه إهمال للجانب الأقوى ، وجرى وراء الجانب الأضعف .

ولعل مما يخفف من حدة هذا الاعتراض ما ذكره الغزالى فى معارج القدس[1] قائلاً :

[فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً فى كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال ، إما : دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليديا ، بل يقينيا مع الحدود الوسطى ، والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة] .

فالغزالى لا يكتفى فى معارف الأنبياء ، بأن يدركوا مجرد الصور التى تنطبع فى نفوسهم ، إذ يجوز أن تكون تلك الصور خواطر مشوشة ، وخيالات فاسدة ، فلا بد مع ذلك أن يكونوا مزودين بالدلائل الواضحة ، والبراهين القاطعة .

---

(١) ص ١٦١ .

ولعل هذا هو السبب فى اعتبار الغزالى الجهل بالمنطق ، بعض الحجاب الذى يحول بين الأنبياء والأولياء ، وبين اللوح المحفوظ .

* * *

ولعل مما يخطر بالبال فى هذا المقام هذا السؤال : هل الكشف الصوفى فى نظر الغزالى طريق لمسائل ما وراء الطبيعة وحدها ؟ ! أم هو طريق للمسائل الأخرى أيضاً ؟

الواقع أن الغزالى — كما سبق القول — كان معنيًّا بمسائل ما وراء الطبيعة فقط ، وبعد البحث لم يطمئن إلى طريق يوصل إليها ، سوى الكشف ، حتى العقل نفسه لم يرضه طريقاً لها ، وإن رضيه طريقاً للحقائق الأخرى .

فالذى للغزالى بصدد هذا ، هو النص على أن الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة هو الكشف ، والنص على أن العقل ثقة فيما عدا ما وراء الطبيعة .

أما أن الكشف الصوفى يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ، فهذا ما ليس للغزالى فيه نص .

غير أنى أستطيع أن أستنبط رأيه فى هذه المسألة استنباطاً ، إذ قد قرر فى كتابه « الإحياء » أن للعقل طاقة محدودة ، تجعله لا يتسع لكل شىء ، فمن وجّه عنايته مثلا لعلوم الدنيا ، قلّ حظه من علوم الآخرة ، ومن وجّه عنايته إلى علوم الآخرة ، قلّ حظه من علوم الدنيا ، ولا يستطيع أن يضطلع بصنفى العلوم إلا عقل مؤيد بالوحى والإلهام ، معد لإرشاد الناس وإصلاحهم . كعقل الأنبياء .

قال(١) :

[والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية . فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم ، وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال ، والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . وهما علمان متباينان : أعنى أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر . . .

---

(١) ص ٣١ جـ ٨ « الإحياء » .

ولذلك ترى الأكياس فى أمور الدنيا وفى علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة ، جهالا فى أكثر علوم الآخرة ، لأن قوة العقل لا تفى بالأمرين جميعاً فى الغالب ، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال فى الثانى . . .

فالجمع بين كمال الاستبصار فى مصالح الدنيا والدين ، لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده فى معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس ، المستمدون من[القوة الإلهية ، التى تتسع لجميع الأمور ولا تضيق بها] .

هذا ما يقوله الغزالى ، ومعروف على رأيه أيضاً ، أن الأنبياء يتلقون معارفهم بطريق الكشف لا بطريق الاستنباط ، فيكون الكشف إذن وسيلة لإدراك الحقيقة من أى نوع .

الفصل الثانى

جوهر الحقيقة عند الغزالى

وجود الإله :

يرى الغزالى : أن لهذا العالم موجداً ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائلا[١] :

[فإن قيل : فما الدليل على أن فى الوجود موجداً ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ ؟

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وممكن الوجود ، لابد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواماً ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود] .

ثبت إذن عند الغزالى وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذى لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج فى شىء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه[٢] .

هذا هو الطريق الذى سلكه الغزالى لإثبات واجب الوجود ، فى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر فى نفس الوجود . وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا فى النجاة حيث يقول[٣] :

[لا شك أن ههنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود . . . إلخ] .

ويعلق فى الإشارات على هذا المسلك فيقول[٤] :

---

(١) معارج القدس ص ١٩١ .
(٢) معارج القدس ص ١٨٩ .
(٣) ص ٣٨٣ .
(٤) ص ١٤٦ طبعة ليدن .

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات[١] إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى « سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

أما الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة، فيقول فى إثبات الواجب[٢]

[وجوده — تعالى وتقدس — برهانه أنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك فى أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود ، فإما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهراً فرداً ، وإن ائتلف إلى غيره ، سميناه جسما .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ، ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع فى الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه ؛ فإن

---

(١) فى نسخة « السمات » .

(٢) ص ١٣ طبع الخانجى .

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشتغل بالجواب عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ، إذ كان جسما موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده . وندعى أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصلين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : فى أى الأصلين تنازع ؟ !

فإن قال : إنما أنازع فى قولك : إن كل حادث فله سبب ؛ فمن أين عرفت هذا ؟ !

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولىّ ضرورى فى العقل .

ومن يتوقف فيه ، فإنما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ « الحادث » ولفظ « السبب » وإذا فهمهما صدّق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبباً .

فإنا نعنى بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن يوجد ، كان محالا أو ممكناً ؟ ! ، وباطل أن يكون محالا ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلسنا نعنى بالممكن ، إلاما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان لستمرار عدمه ، من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعدوم المستمر العدم ، لا يتبدل عدمه بالوجود، ما لم يتحقق أمر من الأمور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم .

وهذا إذا حصل فى الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث »
و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تنكرون على من ينازع فى الأصل الثانى ؟ ! وهو قولكم :
إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى فى العقل ، بل نثبته ببرهان منظوم من
أصلين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ،
الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

ففى أى الأصلين النزاع ؟ ؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟ !

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .

قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام ، وليس يستحق
هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يستريب عاقل قط ،
فى ثبوت الأعراض فى ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر
الأحوال ، ولا فى حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم نسترب فى تبدل
الأحوال عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم
معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلا ، بل الخصم فى حدوث
العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ،
وهى متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة ؛ على
الاتصال أزلا وأبداً .

وإلى العناصر الأربعة ، التى يحويها مقعر فلك القمر ، وهى مشتركة فى
مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة
متعاقبة عليها أزلا وأبداً .

وأن[1] الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر .

وأنها تمتزج امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً .

وإنما ينازعون فى قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للإطناب فى هذا الأصل ، ولكنا لإقامة الرسم[2] نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

أما الحركة ، فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا ينعدم ؛ كما سنذكره فى إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفى عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل فى إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدها غموضاً ، ولا يفيدها وضوحاً .

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة ؟ ! فلعلها كانت كامنة فظهرت .

قلنا : لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور ، فى الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشتغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ،

---

(١) معطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » .

(٢) أى اتباع الطريق المرسوم .

فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فبم عرف بطلان القول : بانتقال الأعراض ؟ ؟

قلنا : قد ذكر فى إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا نطول بنقلها ونقضها فى الكتاب ، ولكن الصحيح فى الكشف عن بطلانه ، أن نبين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت فى العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لابد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه ، كما فى الجوهر .

ولو كانت هذه المقايسة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدى إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذى لأجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، فى كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر .

فمنه يتبين الغلط فى توهم الانتقال . والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتى للشىء ، ورب لازم ليس بذاتى للشىء ؛ وأعنى بالذاتى ما يجب ببطلانه بطلان الشىء ، فإن بطل فى الوجود بطل به وجود الشىء . وإن بطل فى العقل ، بطل وجود العلم به فى العقل . والحيز ليس ذاتيًّا للجوهر ؛ فإنا نعلم الجسم والجوهر أولا ، ثم ننظر بعد ذلك فى الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ ؟ ، أم هو أمر موهوم ؟ ؟ .

وتتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، وندرك الجسم بالحس فى المشاهدة ، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد ، وليس كذلك طول زيد مثلا ، لأنه عرض فى زيد لا نعقله فى نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام فى الوجود وفى العقل ، دون زيد ؛ فاختصاصه بزيد ذاتى له ، أى هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه ؛ هو اختصاص ، فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعنى ذات العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فإنه زائد عليه ، فليس فى بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته .

ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالمحل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، بطل ببطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عُقل وحده ، وعُقل الحيزُ به ، لا الجوهر عُقل بالحيز .

وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه . فإذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين ، فقد قدر عدمُ ذاته .

وإنما فرضنا الكلام فى الطول ، لتفهيم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثْرة الأجسام فى جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم ؛ فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ، ولكن افتقر إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وليسا بمنتقلين ، مع أن الإطناب ليس فى مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ، لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ !

قلنا : لأن العالم لو كان قديماً، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لثبتت حوادث لا أول لها ؛ وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تناهى ، فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى . ومن المحال البيِّن أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهى : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معاً .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فإما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وتراً ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وتراً . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحدٌ ؟ !

ومحال أن يكون وتراً ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وتراً ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحدٌ ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء ! ! !

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ،

و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .

ثم دورات « زحل » لا نهاية لها ، وهى أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم ضرورة ، أن ثلث عشر الشىء ، أقل من الشىء .

والقمر يدور فى السنة ، اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ، مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين .

فإن قيل : مقدورات البارى تعالى عندكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ؛ والمعلومات أكثر من المقدورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شىء من ذلك مقدوراً .

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهاية لمقدوراته ، لم نرد به ما نريد بقولنا : لا نهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ؛ وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلا عن أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدورات » من حيث التصريف فى اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات ! ! ، لا مناسبة بينهما ألبتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضاً سر يخالف السابق منه إلى الفهم ؛ إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها ، وهو محال ، بل الأشياء هى الموجودات ، وهى متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات . فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات مستغنى عنه فى دفع الإلزام .

فقد بانت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا :

« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .

وقد أثبت الغزالى بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات الألوهية] .

لو رحت تقرأ هذا المبحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى ، لم تجد كبير فرق ، استمع إلى إمام الحرمين يقول فى الإرشاد[١] :

[باب القول فى حدث العالم :

اعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات فى أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة ، فى العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة ، والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجوهر .

ومما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهى الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .

والجسم فى اصطلاح الموحدين ، المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسما ؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى .

ثم حدث الجواهر ينبنى على أصول ، منها :

إثبات الأعراض .

ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر ، عن الأعراض .

ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحادث حادث .

---

(١) ص ١٠ المطبعة الدولية بباريس .

، فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة، وهو إثبات الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر .

والدليل على إثبات الأعراض : أنا إذا رأينا جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركاً ، مختصاً بالجهة التى انتقل إليها ، مفارقاً للتى انتقل عنها ؛ فعلى اضطرار نعلم : أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر فى الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته ، والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت ، بدلا عن الانتفاء المجوّز ، افتقر إلى مقتض يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى : من أن يكون نفس الجوهر ، أو زائداً عليه .

وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لاختص بالجهة التى فرضنا الكلام فيها ، ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ؛ إذ لا فرق بين نفى المقتضى ، وبين تقدير مقتض منفى . فإذا صح كون المقتضى ثابتاً ، زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون : مثلا له ، أو خلافاً .

ويبطل أن يكون مثلا له ، فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذى قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثانى .

فإذا ثبت أن المقتضى ، الزائدُ على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجباً .

فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ، والذى وصفناه هو العرض الذى ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالا ، إذ الباقى لا يُفْعَل ، ولابد للفاعل من فعل .

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض فى إثبات حدث العالم .

والأصل الثانى ، إثبات حدث الأعراض . والغرض من ذلك يترتب على أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور .

والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول فى معرض الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها فى معرض الأجوبة .

فنقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل طروؤها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها ، يقضى بحدث السكون ، إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة فى الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد . وكما نعلم استحالة كون الشىء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكمنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليها . وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى الآخر كونها مستكمنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ، وكونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول فى ذلك .

ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ويحيل حقيقة نفسها .

فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ !

قلنا : الدليل عليه ، أن عدمه فى وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداهة العقل فلو قدِّر فى وقت مفروض عدمٌ جائزٌ ؛ مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه ، من غير مقتض ، كان ذلك محالا ؛ إذ الجائز يفتقر إلى مقتض ، والعدم نفى محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل العدم ؛ على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر ضداً له من الطرو .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفتقراً عدمه — لو قدِّر — إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها ؟ ! ، إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة إليه من جوهر آخر

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغى أن تقتضى — ما وجدت — انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ، لا تكون فيها انتقالا ؛ وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .

ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول فى الانتقال المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .

وأما الأصل الثالث ، فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملاحدة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .

والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة .

والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .

ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها .

وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الألوان .

وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروعن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها .

فنفرض الكلام مع الملاحدة فى الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة؛ فإننا ببديهة العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ، لا تعقل غير متماسكة ، ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر فى العقل اجتماعها ، إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .

وغرضنا فى روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا رداً على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين :

إحداهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المنتفى به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء . ونطرد هذه الطريقة فى أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يفضى لحدثه . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول البارى تعالى ، للحوادث .

والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .

والاعتناء بهذا الركن حتم ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه . ولم يزل دورة للفلك قبل دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد . وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث . لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود .

وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول . فإنا نفرض القول فى الدورة . التى نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة . أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها . وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف فى غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهى . ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود ، من مقدورات البارى تعالى . ما لا يتناهى عدده ، ولا يحصره أمد .

والذى يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ما له أول . وإثبات الحوادث مع نفى الأولية تناقض . وليس من حقيقة الحادث ما له آخر .

وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين فقالوا :

مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً . ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهماً . فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعرى الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول . أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية فى إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

باب القول فى إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات .

فإذا وقع الوجود الجائز ، بدلا من استمرار العدم المجوز ؛ قضت العقول ببداهتها ، بافتقاره إلى مخصص مخصصه بالوقوع . وذلك — أرشدكم الله — مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر .

ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً . . . إلخ .

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

وحدته :

وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد «[١] لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل

---

(١) ص ١٩٠ معارج القدس .

واحد منهما واجب وجود . كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة . فلا يكون للعالم إلا رب واحد . هو مبدع الكل . ويتعلق به الكل . تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين . فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا . وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود .

وكما لا يكون متعدداً . لا يكون متركباً بأى نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : «[١] فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب . وليست زائدة على الذات . ولا توجب كثرة فى الذات » .

وحجته فى ذلك . أن المتركب بحاجة إلى ما تركب منه ، والحاجة تتنافى مع الغنى المطلق . الذى لواجب الوجود . قال[٢] :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود . ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه . ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف . فلابد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة . فننزهه عن أن يكون له جنس أو فصل . فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه .

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى . حتى الوجود على سبيل الاشتراك ؛ لا على سبيل التواطؤ . ولا نثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالمحل ، وكعلمنا العارض على الذات ، لأن هذا يؤدى إلى تقدم وتأخر وتكثر ، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب » .

حتى الوجود لا يراه الغزالى غير الماهية وزائداً عليها فيقول[٣] :

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول[٤] :

« لا يكون وجوده غير ماهيته . لأن الماهية غير الأنية . والوجود الذى

---

(١) ص ٧١ من معارج القدس .

(٢) ١٩٣ معارج القدس .

(٣) معارج القدس ص ١٩١ .

(٤) معارج القدس ص ١٨٩ .

الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلته إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذى يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته » .

فالواجب إذن فى نظر الغزالى ، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه .

وهو فى هذا قوى الشبه بابن سينا حيث يقول فى النجاة[1] :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذى له ، هو بعينه الإرادة التى له ، وكذلك قد تبين : أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل ، عقلا هو مبدأ للكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شىء . . .

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا[2] الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجباً فى ذاته كثرة ألبتة . . .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شىء ، يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .

وحيث يقول فى النجاة أيضاً[3] إذ عقد فصلا طويلا ، خلص منه بهذه النتيجة « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية ينضاف إليها الوجود » .

---

(١) ص ٤٠٩ طبع الكردى .

(٢) يشير إلى الوجود الذى قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب وماهيته .

(٣) ص ٣٧٥ .

وشبيه بالفارابى حيث يقول فى فصوص الحكم[١].

« فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته ؛ ينتهى إلى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية » .

ويوضح ذلك شارحه بقوله :

« يعنى أن مبدأ الموجودات ، يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة . فاستمع إلى الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول فى الاقتصاد[٢] .

« أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات . بل هى زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى . عندنا . عالم بعلم . وحى بحياة . وقادر بقدرة . وهكذا فى جميع الصفات .

وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك . وقالوا : القديم ذات واحدة قديمة ، ولا يجوز إثبات ذات قديمة متعددة . وإنما الدليل يدل على كونه عالماً . قادراً . حياً ؛ على العلم والقدرة والحياة .

ولنعين العلم من الصفات . حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العالمية حال للذات . وليست بصفة .

لكن المعتزلة ناقضوا فى صفتين . إذ قالوا : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة يخلقها فى غير محل ، والكلام يخلقه فى جسم جماد . ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم فى الإرادة . وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق فى ذات النبى عليه السلام سماع أصوات منظومة . إما فى النوم وإما فى اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبتة ؛ بل فى سمع النبى ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها . ولكن تحدث صورها فى دماغه . وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها : حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع . والنائم

---

(١) ص ١٢٤ .

(٢) ص ٦٠ .

قد يسمع ، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا : أن النبي إذا كان عالى الرتبة فى النبوة ، ينتهى صفاء نفسه إلى أن يرى فى اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ؛ ومَن حواليه لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنيُّ عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .

ومن ليس فى الدرجة العالية فى النبوة ، فلا يرى ذلك إلا فى المنام .

فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ، والصفة علم مثلا ، وله عبارتان :

إحداهما : طويلة . وهو أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى : وجيزة . أوجزت بالتصريف والاشتقاق ؛ وهى : أن الذات عالمة . كما نشاهد شخصاً ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله فى النعل ؛ فله عبارة طويلة ، وهى : أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة فى نعله .

أو نقول هو منتعل . ولا معنى لكونه منتعلا ، إلا أنه ذو نعل .

وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة . تسمى عالمية ، هوس محض ، بل العلم هى الحالة . فلا معنى لكونه عالماً. إلا كون الذات على صفة وحال ؛ تلك الصفة والحال هى العلم فقط . . .

الحكم الثانى فى الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل . .

الحكم الثالث : أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك أظهر استحالة . . .

الحكم الرابع ، أن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ، صادقة عليه أزلا وأبداً . . . »

ويقول فى كتابه التهافت(١) :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة . . . وزعموا : أن ذلك يوجب كثرة . . . » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟ ! ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة . فلابد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ؛ أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً ؛ فهما واجبا وجود ، وهذه التثنيةُ المطلقةُ ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

---

(١) ص ١٤٧ .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . . ويقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلمَ قلتم ذلك ؟!

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ؛ فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهى ليست بواجبة وجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟!

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليست له علة فاعلة ولا قابلة ؛ فإذا سُلِّم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ؛ من اصطلاحكم . والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون متقررة فى ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلة ، يجب قطعه فى القابلة ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزم التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست ذاتنا فى محل ؛ فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا

لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، فى ذاته وفى صفاته جميعاً .

المسلك الثانى :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دائمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ ! . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم يستحل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسمية ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر . . .

وربما هولوا[١] بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنيًّا مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ؟! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ؛ فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملا ، إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التى بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما ؛ لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ؛ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد ؛ فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا اقيام صفاته بذاته ؛ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسما .

وكل مسالكهم فى هذه المسألة تخييلات .

ثم إنهم لايقدرون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟! ؛ فمنهم من يسلم ذلك؛ ومنهم من قال لايعلم إلا ذاته .

فأما الأول ، فهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم : أنه يعلم الأشياء كلها

---

(١) يعنى الفلاسفة .

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس . التى لا نهاية لها . عين علمه بنفسه ؟ ! أو غيره ؟ ! .

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى : أن علم الإنسان بغيره ، عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه فى عقله] .

ويقول أيضاً فى كتابه التهافت[1] :

« مسألة فى إبطال قولهم ؛ : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره :

والكلام عليه من وجهين :

الأول :

المطالبة بالدليل :

فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل أو نظره ؟ ! ، وليس بضرورى ، فلابد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهذا متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛ فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

---

(١) ص ١٦٨ .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذى هو تابع لها ؛ فيكون الوجود معلولا ، ومفعولا .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف فى القديم ؟!

وذلك إن عنوا بالسبب الفاعلَ له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر — وهو أنه لا يستغنى عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة فى تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالته . فلا بد من برهان على استحالته .

وكل براهينهم تحكمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعت الذى وصفوه ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم فى هذا يرجع إلى دليل نفى الصفات ؛ ونفى الانقسام الجنسى والفصلى ، إذ أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا، فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

الثانى :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول . وكما لا نعقل عدماً مرسلا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود لا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ؛ لجاز أن يكون فى المعلولات ، وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له .

فلمَ لا يتصور هذا فى المعلولات ؟ ! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه ؟ ! . وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته لا يصير معقولا ، وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم يتنزهون فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ؛ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضف إلى ماهية .

فإن قيل حقيقته ، أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة : وهو سلب لا تتقوم به حقيقة ذات . ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه].

ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لوجدت رأى الغزالى فى كتابيه « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « تهافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛ استمع إلى إمام الحرمين يقول فى الإرشاد[1] :

[باب القول فى إثبات العلم بالصفات :

مذهب أهل الحق ، أن البارى سبحانه وتعالى : حى ، عالم ، قادر ؛ له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفى الصفات] .

ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول[2] :

« ومعول نفاة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للبارى تعالى ، فى القدم ؛ وهو أخص صفات الذات ؛ والاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك

(١) ص ٤٦ .
(٢) ص ٥٣ .

فيما عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان ، فأما قولهم : الاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلا ، نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا. . .] .

ثم يذكر للأشاعرة طرقاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول[1] :

« والطريقة الثانية :

أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى .

فلو جاز تقدير كون العالم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن يتصف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلازمه ، فإنه لا يثبته ، إثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها ، والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً ، تقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فإذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ، إنما يعلل بجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك ، فى النفى والإثبات . فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً ، على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا ثبت حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة ، طردا .

قلنا : الوجه الذى يقتضى العلمُ لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا اختلف العلمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما ، ومن الوجه الذى تقتضى العلة معلولها لأجله ، فإن العلم يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ، مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث كان

---

(١) ص ٥٢ .

علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين فى حكم العلة ، يلزمهم فى تباينهما فى حكم الشرط].

ذاته :

يتحدث الغزالى عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة المطلقة — فيقول[1] :

[الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميناه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا فى واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثانى : لايكون جسماً . لأن الجسم منقسم بالكمية . إلى الأجزاء ؛ فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة[2] . وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الأنية . والوجود الذى الأنية عبارة عنه . عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره . فله تعلق بغيره ؛ وعلته إن كان غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، الذى يتعلق به كل

---

(١) معارج القدس ص ١٨٩ .

(٢) هذا هو مذهب الفلاسفة الإسلاميين فى تركب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو خلاف مذهب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجواهر الفردة .

الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علة للآخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضايف ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض ، فيكون كل واحد منهما معلولا . وإن كان بذاتى ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كمال جسم طبيعى آلى ، فكذلك الرب ، موجد الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل] .

[[1] ومن هذا يعرف : أن جميع ما يهذى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفوقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارئ تعالى ، جوهراً يقبل الأضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويجزأ . ولا بمضاف ، فيوازى فى وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتى ، فينتقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا بجده ، فيشمله شامل . ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل .

---

(١) ص ١٩٢ .

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلابد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة] .

وشبيه بهذا قول ابن سينا فى النجاة[١] :

[فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ، ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث] .

بل قول الغزالى نفسه حكاية عن الفلاسفة فى كتابه مقاصد الفلاسفة[٢] .

[الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميناه ممكناً ، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته ، فيلزم من هذا فى ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً .

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثانى : أنه لا يكون جسماً لوجهين :

أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر عدم الهيولى ، انعدم الجسم . ولو قدر عدم الصورة ، انعدم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى؛ ولو قدر عدم الهيولى التى معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التى هى محل الصورة ، التى لا توجد إلا معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من إعدم الصورة عدم الهيولى ، فلها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغى أن يتحد أنيته وماهيته ؛

---

(١) ص ٣٧٢ .

(٢) ص ٥٩ قسم الإلهيات ط صبيح .

إذ سبق أن الماهية غير الأنية ، وأن الوجود الذى هو الأنية ، عبارة عن عارض للماهية ، وأن كل عارض فعلول ، لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛ إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هى الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولا ، ولا يكون واجب الوجود .
وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟ ! ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا فى غير واجب الوجود محال[1] .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضايف .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛ حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شىء واحد بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له : جوهر .

الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه . . .]

---

(١) أى فما بالك به فى واجب الوجود ، فإنه أعظم استحالة ؛ لأنه دور ، والدور باطل حتى فى الأمور التى من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فيمن شأنه الغنى المطلق !

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الغزالى الكلامية لوجدته يقول فى التهافت[١] :

[مسألة فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل بالجنس والفصل] .

وبعد أن يمضى فى تعريف مذهبهم ، وتوضيحه يقول :

[والكلام عليه من وجهين .

مطالبة .

وإبطال] .

والفرق واضح فى اصطلاح الغزالى بين قوله « مسألة فى إبطال قولهم كذا » وبين قوله « مسألة فى تعجيزهم عن كذا » .

فهو إذا قال فى المسألة السابعة مثلا « مسألة فى تعجيزهم عن إثبات الصانع » يكون معنى هذا عنده ، أنه يؤمن بثبوت الصانع ، كما يؤمنون ، غير أنه لا يوافقهم فى طريقة الإثبات ، ولا يرى منهجهم فى البحث كفيلا بالوصول إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال فى المسألة الأولى مثلا « مسألة فى إبطال قولهم : بقدم العالم » يكون معنى هذا عنده أنه لا يؤمن بالدليل ولا بالمدلول معاً .

فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل » .

يفيد أن يؤمن : بأن الأول – يعنى الإله – يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شبهاً عند المتكلمين.. قال الرازى صاحب المحصل[٢] .

[ما هية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم] .

---

(١) ص ١٦١ .

(٢) ص ١١١ طبع الخانجى .

وقد علق الطوسى على هذا بقوله :

[أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، كيف يعقل إمكانها ؟ ! فإن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود] .

فكأن الطوسى لا يرى بأساً فى أن تكون ماهية الله مركبة ؛ لأن الإمكان الذى يخشى لحوقه لها من القول بتركبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .

وقال عضد الدين الإيجى وشارحه السيد[1] :

[المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات: إليه ذهب نفاة الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها[2] ، لذاته المخصوصة ، لا لأمر زائد عليه ، وهو مذهب الشيخ الأشعرى ، وأبى الحسين البصرى ، فإنهما قالا : المخالفة بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هى بالذات ، وليس بين الحقائق اشتراك ، إلا فى الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقومة ، وعلى هذا « فهو منزه عن المثل » المشارك فى تمام الماهية « والند » الذى هو المثل المساوى « تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات» ، فى الذاتية والحقيقة « وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة» . .] .

وقد يدهش القارئ أن يجد الغزالى المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ، فقرر تركب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ، ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذى ورد فيه القول بما يخالف مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك فى القيام بأدواره جماعات المتكلمين على اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تجاه معسكر الفلاسفة ، استمع إليه يقول[3] :

« فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً ، بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية .

---

(١) ص ٤٧٠ النسخة المجردة عن الحواشى .

(٢) يعنى بين ذاته وبين سائر الذوات .

(١) ص ٤٢ .

ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

علمه :

[[1] ونثبت أنه عالم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب عنه ذاته .

وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فعلومه أهو غيره ؟ أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإنه لم يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العالم والمعلوم .

فكذلك فافهم فى البارى جل جلاله .

وكما أن العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس ، لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بـ « العلم » و « العالم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجده ويتبع ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإجالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً .

---

(١) ص ١٩٣ معارج القدس .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً . يستحيل أن يعلم وقوعه ، أو لاوقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً . فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقي إليه في سلسلة الترقي . فلما كان عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً بالكل : أسبابها ونتائجها .

فنزه علمه عن الحس والخيال ، والتكثر والتغير ؛ ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ويقول في موضع آخر[١] :

« إن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان في الوجود من مبدعاته ، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول في موجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملكوت .

وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛ فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزي والتثني ، أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالماً بنفسه ، وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم] .

وهذا الذي يراه الغزالي في العلم الإلهي ، قوي الشبه بما يراه هو للفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة[٢] » .

[وبرهان كونه عالماً بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم ما هو ! ؟ وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

---

(١) ١٩٢ .

(٢) ص ٧١ قسم الإلهيات .

وسيأتى فى كتاب النفس من الطبيعيات : أن النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه . ومعنى كونه عالماً ، أنه موجود برىء عن المادة . ومعنى كون الشىء معقولا ، ومعلوماً ؛ أنه مجرد عن المادة . فمهما فرض حلول مجرد فى برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، فى ذات هى بريئة عن المواد .

فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالما . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . .

ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة . وهو ليس غائباً عن نفسه ، حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد . أشد من براءة النفس الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بالمادة ، تعلق الفعل فيها ، وذات الأول — كما سنبين — منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر فى ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة . والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط .

إن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .

وبيانه أن نقدم عليه مقدمة ، وهى أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته فى نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن . وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شىء مما ثبت فى مشاهدته فى نفسه ؛ فما لم يشاهد من نفسه له نظيراً بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .

فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا فى حق الإله ، إلا بمقايسة إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فمعلومه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؛ فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه . والمعلوم هو نفسه ؛ فقد اتحد العالم والمعلوم .

فيقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ حتى إذا جعلنا المعلوم أصلا ، وبينا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم — كما سبق —

لزم منه بالضرورة ، أن للكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس، أن الإنسان يكون محساً ، باعتبار ما انطبع فى عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله ، فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط . أما الشيء الخارج ، فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب حصول الأثر حصوله . والثاني[1] هو المدرك دون الأول ، بل الملاقى لك ما حصل فى ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد . وكذا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعنى المثال الذى ينطبع فى النفس . وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله فى النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم . فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف الاعتبارات .

فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛ فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته ، لذاته وفى ذاته ، وغير غائب عن ذاته ؛ فهو علم بذاته .

وهذا كله لأن العلم يستدعى معلوماً فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلا .

والأول[2] عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يغرب عن علمه شيء . . .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

---

(١) يعنى بالثانى ما عبر عنه بـ « الأثر » .

(٢) ص ٧٤ .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها فى علمه بذاته .

وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال .

لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان — أعنى ذاته باعتبارين — وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل ، فينطوى العلم بالكل : تحت علمه بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

وهو[1] كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة : وإن كنا نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ؛ ومعناه أنه يمكن أن يكون؟ ، ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لابد أن يكون غداً مثلا قدوم زيد ؛ فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع .

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن فى نفسه ؛ فهو واجب بسبب .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علمه عدم سببه ؛ كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشىء .

كما أن وجدان زيد غداً كنزاً ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ؛ مثل أن نعرف أنه لابد أن يجرى فى داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار فى طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً ،

---

(١) ص ٧٨ قسم الإلهيات من كتاب المقاصد .

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لابد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهى إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسببات] .

وقوى الشبه مما يراه ابن سينا نفسه فى النجاة حيث يقول[1] :

[وإذ قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعاقل ، ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هى طبيعة الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هى كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تُعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت فى المادة ، أو مكنوفة بعوارض المادة ؛ فإنها من حيث هى كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا جرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً وماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته معقول .

والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذى ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذى له ماهية مجردة ، لشيء . وليس فى شرط هذا الشيء أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً . والشيء المطلق ، أعم من : هو ، أو غيره — كما سنوضح — .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

---

(١) ص ٣٩٨ .

ربما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته .

فهو عاقل . بأن له الماهية المجردة ، التي لشيء هو ذاته .

ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .

فكل من تفكر قليلا ؛ علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ؛ وهذا الاقتضاء ، لا يتضمن : أن ذلك الشيء : آخر ، أو هو . . .

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضي العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .

وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي بذاتها عاقل ومعقول] .

وحيث يقول(١) :

[الواجب ؛ مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك ، بأشخاصها . . .

فأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛ عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه — وقد بينا هذا — فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها ؛ إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها . فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة . وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك . ولا يعلم هذه] .

هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفيده كتبه المضنون بها على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد تلتقي بصنيع الفلاسفة .

انظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس الموضوع يقول(٢) :

---

(١) أيضاً في النجاة ص ٤٠٣ .

(٢) ص ٤٦ الاقتصاد .

[ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمعدومات .

فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .

والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً بذاته وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته – على ما سبق – ، فإن من رأى خطوطاً منظومة ، تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالماً بصنعة الكتابة ؛ كان سفيهاً فى استرابته .

فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته ، وبغيره] .

ويقول[١] :

« إن الصفات ليست هى الذات ، بل هى زائدة على الذات : فصانع العالم تعالى عندنا ، عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا فى جميع الصفات] .

ويقول[٢] :

[وهذه الصفات كلها قائمة بذاته] .

ويقول[٣] :

[والصفات كلها قديمة] .

ويقول فى التهافت[٤] :

[وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فنين :

الفن الأول :

أن الأول موجود لا فى مادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك

---

(١) ص ٦٠ .
(٢) ص ٦٤ .
(٣) ص ٦٥ .
(٤) ص ١٧٩ .

الأشياء كلها ، التعلقُ بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس الآدمى ، مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها .

ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شىء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا فى مادة .

فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنىّ به ، أنه ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ؛ فماذا يعنى بالعقل؟!

إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟! .

وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ، فيقال : ولمَ ادعيت هذا ؟! وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريًّا ؟ !

وإن كان نظريًّا فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادةُ ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط] .

ويقول فى التهافت أيضاً (١) :

[فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ،

---

(١) ص ١٥٣ .

وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه .

الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية . وهما شيئان :

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا إلى أن يعلم لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله . فالإلزام قائم فى مجرد قولهم ؛ إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات وبالمبدئية ، وهى الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات . بالدليل الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعرى ! ! ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، فى السموات ولا فى الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى . والكليات المعلومة له لا تتناهى ؛ فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها

وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات للعلم بالغير ! ! ! .

ولما استحيى أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وغيره ؛ فيكون غيره أشرف منه فى العلم ، ترك هذا ، حياء من المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستح من الإصرار على نفى الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذى استحيى منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله] .

هذا ، وإن للغزالى نصاً حول العلم الإلهى ، أراه قوى الشبه ، بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوه افتئاتاً على الذات الأقدس .

أما نص ابن سينا فهو قوله فى الإشارات[١] :

[إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر — وهو

---

(١) ص ١٨٢ طبع ليدن .

جزئي ما – وقت كذا – في مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع ، وإن كان معقولا على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا ، ويدخل في ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لابد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه ، من الأشياء . بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً . فإن كونه عالماً بشيء

ما ، تختص الإضافة به ، حتى إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك ، فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ؛ لها إضافة مستجدة مخصوصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشىء الذى له صفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة ، لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر . ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ، لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت] .

وشرح الغزالى هذا النص فى كتابه مقاصد الفلاسفة قال[1] :

« إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت

---

(١) ص ٧٩ قسم الإلهيات .

الماضى والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد ، فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغيراً فى ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغير محال عليه ، ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فمهما تغير المعلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من الصفات ، التى إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككونك يميناً وشمالا ، بل العلم صفة فى الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً ، نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن ، فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان ؛ والعلم فى ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذ قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلا ؛ لأن الكسوف كائن ، وإن صار عالماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلى ، يكون متصفاً به أزلا وأبداً ، ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا جاوزت عقدة الذنب ، فإنها تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ وصار فى محاذاتها ، حائلا بينها وبين الأرض ، محاذاة غير تامة مثلا ، ولتكن بثلثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً ، فى إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أزلا وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ، أو كان معدوماً .

فإما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثانى الأول ، فهذا لا يليق بحق من لا يجوز التغير عليه . فإذن ما من جزئى ، ولو فى مثال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه بنوع كلى ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ،

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك] .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازى شارح الإشارة ، حيث يقول(١) :

[لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح فى هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون عالماً بالجزئيات ، علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى الذى لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً شرحه الطوسى ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال(٢) :

[وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب

(١) ص ٧٧ جـ ٢ طبع مصر .
(٢) ص ٧٧ جـ ٢ .

أن يدركها على الوجه الثانى] .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعاً بنتيجة واحدة ، هى أن ابن سينا يرى أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً ثابتاً لا يتغير ، وهو كليّها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .

أما نص الغزالى فيقول(١) :

[والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛ فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلا ، تنال به كمالا ، وتقول قولا ، تنال به كمالا ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ؛ فإنها تنتقش بنقش الوجود كله ، فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر ، فلا تتصرف فى شىء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية ، طالبة من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية ، تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض(٢) ، مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى ، الذى فى حيز السرمد ، وهو عالم ثبات ، ليس عالم التجدد ، الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعانى العقلية الصرفة ، والمعانى التى تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور المعقولات ، حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى ، كما يقع ههنا ، فإنك تحصل الكلى أولا ، ثم تأتى الحالة

---

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى بلقاء الله .

الزمانية فتفصل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معاً ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا فى الجوهر الذى هو الخاتم ؛ فكذلك هو فى الجوهر الذى هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذى هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معاً .

وهذا فصل فى غاية التحقيق] .

فى هذا النص يرى الغزالى أن علم الأرواح الإنسانية فى العالم الآخر علم غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا ؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت — فى نظر الغزالى — للأرواح الإنسانية ؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ، وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، فى نظر الغزالى :

لأنه ليس لها كمال منتظر ، فكل شىء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شىء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلا .

ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعنى الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة فى كل هذه الأمور ، فواجب — على مذهب الغزالى — أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخلل بين علومه فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال فى حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغداً يعلمها مكسوفة .

ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن سينا ، إذ فى نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضى ، والآن ، والمستقبل .

وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشكلة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ،

كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدى إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الإله محالا ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ذلك هو فهم الغزالى والرازى والطوسى ، فى عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ — أن ابن سيناء عرى العلم الإلهى عن الزمان . وكذلك صنع الغزالى كما فهمنا فى نصه السابق .

٢ — وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشكلة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالى .

٣ — وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها[١].

٤ — وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدى إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال .

وهذا أيضاً يعترف به الغزالى ؛ لأنه نص فى معارج القدس [٢] . على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزه عن التغير .

فإن صحت أفهام هؤلاء العلماء فى عبارة ابن سينا ؛ وجب أن يكون الغزالى أيضاً قائلا بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله فى كتابه التهافت[٣] .

[مسألة فى إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره — وهو الذى اختاره ابن سينا — فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه ـ مثقال ذرة فى السموات ، ولا فى

(١) سيأتى لنا نقد هذه القاعدة ، وبيان أنها غير صحيحة على مذهبى ابن سينا والغزالى .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ص ١٨٨ .

الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

ولابد أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى ، فتحصل لها ثلاثة أحوال — أعنى الكسوف — .

(ا) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود : أى سيكون .

(ب) وحال هو فيها موجود ؛ أى هو كائن .

(ح) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

(ا) فإنا نعلم أولا ، أن الكسوف معدوم وسيكون .

(ب) وثانياً أنه كائن .

(ح) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل ، يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ؛ لكان جهلا لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ؛ لكان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا : أن الله تعالى ، لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدى إلى التغير . وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعلوم ؛ فإذا تغير المعلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن علماً هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلا : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فإنهما حصلا منه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة »[1]. ويعلم أنهما يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتنكسف

---

(١) سيأتى تبيين أنه هو أيضاً استعمل هذا الاصطلاح .

الشمس : أى يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزب عن علمه شىء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ؛ وإنما يعلم الإنسان المطلق ، بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه وهلم جراً ، إلى كل صفة فى خارج الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ولوازمه ؛ حتى لا يعزب عن علمه شىء ؛ ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك

المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ، أو جهة معينة ؛ وذلك يستحيل فى حقه .

وهذه قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلا ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه . فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه : وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد — صلى الله عليه وسلم — بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنها تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبى معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبى المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، فى شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل مذهبهم أولا ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خيالهم ، ووجه بطلانه .

وخيالهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً لا محالة : فإن كان فى حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم . وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

(ا) حال هى إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالا ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشىء الذى كان على يمينك

إلى شمالك ، تغيرت إضافتك . ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الغريزية ، ولاقدرتك، لأن قدرتك قدرة . على تحريك الجسم المطلق أولا . ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتيًّا ، بل إضافة محضة . فتغيرها يوجب زوال إضافة . لا تغيراً فى حال القادر .

(حـ) والثالث تغير فى الذات . وهو أن لا يكون عالماً . فيعلم ، أو لا يكون قادراً . فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم . يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم . تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص . إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه . فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة . فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً . فيصير علماً بالكون . بعد كونه علماً بأنه سيكون . ثم هو يصير علماً بأنه كان . بعد أن كان علماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال . وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة فى العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلا ، فى وقت معين ؟ ! وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلا فى ذات العلم . فلا توجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى

شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ؛ فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء ، بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده . تغيرٌ ، فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم . لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن . وبعده بأنه قد قدم من قبل ؛ وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته[1] ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه . وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة ؛ فالإضافات إليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛ لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛ فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً . لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض . والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ؛ والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية . لا نهاية لها . وهي مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ! ؛ ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شعري ؟ ! كيف يستحيز العالم من نفسه . أن يحيل الاتحاد

---

(١) يعني « العلم » .

فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ؟ !
وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف : فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف.
وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم .

الاعتراض الثانى :

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة .
وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .
وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ؛ فإذا عقلتم قديماً متغيراً ؛ فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد] .

إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالى : هى العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ، قال[1] :

[فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية لا تزيد على ذاته .
وبيانه : أنه مريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى الله عنه ؛ أو

(١) ص ١٩٥ معارج .

بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالى عن العلم بالمفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية فى الوجود على سبيل التسخير .

والفاعل بالإرادة ، هو الذى له العلم بمفعولاته ، فإذن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة] .

تلك هى الإرادة عند الغزالى ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة المسلمين لوجدت شبهاً قويًّا ، حتّى إن عبارة الغزالى هنا تكاد تتحد بعبارته فى مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال [١] :

[إن الأول مريد ، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ، فإن ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهى فعله .

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل . وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والكل فائض من ذات الله تعالى ، مع علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير مناف لذاته ؛ حتّى يكون كارهاً . فلا كراهة فيه له ، فهو إذن راض بفيضانه منه :

[وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة . . .]

هذا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة فى التهافت ، فى معرض الإنكار ، قولهم [٢] :

[وإذا قيل : إنه مريد ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وجاز أن يقال للراضى : إنه مُريد ؛ فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات فالكل إذن يرجع إلى عين الذات]

---

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١ .

ومع أنه يقول فى الاقتصاد[١] :

[ندعى أن الله تعالى مريد لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح .

ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع ، فى حال دون حال ؟

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبه القدرة إلى الضدين واحدة .

وكذلك العلم لا يكفى ، خلافاً للكعبى ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلم يتبع المعلوم[٢] ، ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره .

فإن كان الشىء ممكناً فى نفسه ، مساوياً للممكن الآخر ؛ الذى فى مقابلته؛ فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ؛ ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ؛ بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ، كان ممكناً ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساوياً له فى الإمكان ؛ لأن هذه الإمكانات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .

فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت ، لعلة تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لاكتفى به عن القدرة ؛ بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم فى نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضاً ، لا تتعين لأحد الضدين ؛ فاختصاصها

---

(١) ص ٤٧ .

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له هو فى نص التهافت : لتعلم منه أن أسلوب الغزالى فى التهافت هو أسلوب المتكلمين ، واصطلاحه فيه هو اصطلاحهم .

بأحد الضدين ، ينبغى أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

إذ يقال : الذات لا تكفى للحدوث ، إذ لو حدث من الذات ؛ لكان مع الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفى ؛ إذ لو كان للقدرة ؛ لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى جواز تعلق القدرة به على وتيرة واحدة ، فما الذى خصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لا تكفى ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة مثلا ، بدلا عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :

وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ ! .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعنى الحركة والسكون ، فى مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذى أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال فى مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق . . .

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا ؛ إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلقت بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها. وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها مثلها فى الإمكان ؛ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة . عن صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف المعلوم . فقول القائل : لم أوجب الانكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علماً ؟ ! ، ولم كان الممكن ممكناً ؟ ! ، والواجب واجباً ؟ ! ، وهذا محال ، لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل . لم ميزت الشيء عن مثله ؟ ! ، كقوله : لم كانت الإرادة إرادة ؟ ! ، والقدرة قدرة ؟ ! ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإردة ، فكان أقوم الفرق قيلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصصها به .

فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد .

والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين] .

ولكي ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص [١]:

[فإن قيل[٢] : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليه[٣] من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله ، وعما بعده ؟ ! . . .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا أن هذا شأنها ؛ لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بد من مخصص ، يخصص الشيء عن مثله، فقيل : للقديم

---

(١) ص ٦٠ تهافت .

(٢) يعني عن لسان الفلاسفة .

(٣) أي على قدم العالم .

– وراء القدرة – صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ، كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ ! فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ؛ فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

الوجه الثانى فى الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ، ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له ، على هيئات مخصوصة، تماثل نقائضها . فلم اختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله فى الفعل ، أو فى اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لاتختلف .

فإن قلتم: إن النظام الكلى للعالم ، لايمكن إلا على الوجه الذى وجد ؛ وإن العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن . لكان لايتم هذا النظام . وكذا القول فى عداد الأفلاك وعدد الكواكب . وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير؛ والكثير يفارق القليل ، فيما يراد منه ؛ فليست متماثلة ، بل هى مختلفة إلا أن القوة البشرية ، تضعف عن درك وجوه الحكمة ، فى مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة فى بعضها ؛ كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة فى الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها . ولكن يعرف اختلافها . ولا بعد فى أن يتميز الشيء عن خلافه، لتعلق نظام الأمر به .

وأما الأوقات فمتشابهة قطعاً ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ماخلق ، أو قبله بلحظة . لما تصور النظام . فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الأحوال ؛ إذ قال قائلون : خلقه فى الوقت الذى كان الأصلح الخلق فيه . لكنا لانقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصاً فى موضعين . لايمكن أن يقدر فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المنطقة . . . إلخ] .

قدرته :

لما كان الإله – عند الغزالي – واحداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا الواحد ، قال [١] :

[فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل المعقولات ، مترتبة مفصلة ، وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ، فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة . وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة . ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد [٢] الحق هو الله سبحانه وتعالى . فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولا ، وعقلا ، وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً . حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول . لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد] .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن فى هذا الواحد اعتبارين ، مع جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه . يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال [٣] :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ،

---

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

(٢) يلاحظ أنه فى أكثر بحوث الكتاب – إن لم يكن فى كلها – يتخذ من شرحه للنفس وسيلة للتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعده فى المقدمة على ما مر .

(٣) ص ٢٠٣ معارج القدس .

وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال فى الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التى هى تحت التضاد ، والبارى تعالى هو المقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط ، والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة .

فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدئ المكان من تحريكها . أو حركتها فى الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدئ منها . أعنى من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابق على الذوات والذاتيات ، ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه ، أعنى هو مبدأ الجواهر ؛ والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ؛ ولا يوصف بشىء مما تحته إلا بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملكوت . وهو الأول والآخر ؛حتى يعلم أنه ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله وتقدست أسماؤه .

ونعنى بالأمر القوة الإلهية ، والذى يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع شىء ، ليس ادعاء بأنه المبدع ؛ كلا ؛ بل نعنى به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل بالمباشرة . فأما المبدع بالحقيقة . فهو من له الخلق والأمر ، تبارك اسمه] .

ولعل فى هذا شبهاً بما يقوله الفارابى فى المدينة الفاضلة[1] :

[القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير :

ويفيض من الأول ، وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر ، غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة .

---

(١) ص ٢٣ طبع الكردى .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته ، هو شيء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا في المادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .

وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشترى ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه، وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فيما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ، إلى مادة وموضوع أصلا : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر ، ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً] .

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات(١) :

[تذكير :

فالأول يبدع جوهراً عقليًّا ، هو بالحقيقة مبدع ؛ وبتوسطه جوهراً عقليًّا ، وجرماً سماويًّا ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تتم الأجرام السماوية ، وتنتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عنه جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافها ، إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل ما يلى جهة المركز ، مما يلى جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .

وهناك توجد صور العناصر ، وتجب فيها بحسب نسبها ، من السمائية ومن أمور منبعثة عن السمائية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

---

(١) ص ١٧٤ طبع ليدن .

وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى ، الذى يلى هذا العالم .

وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص ؛ فإن تأملك ما أعطيته من الأصول ، يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان] .

فالغزالى — كالفارابى وابن سينا — يرى أن الإله صدر عنه شىء واحد ، وهذا الشىء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للإله فعل فيه بالمباشرة سوى المبدع الأول . ولذلك يقول[١] :

[**الإشكال الثانى :**

إن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجَب الموجِب وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ !

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ، وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المخصصة لذاتها ، بعد الاتفاق فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .

---

(١) ص ١١٨ معارج .

ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد فى ذاته ، إحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها ، مقدرة على استعداداتها :

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة .

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث فى العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهى ذلك إلى الحركة المستديرة .

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى ، كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به .

ثم الهيئة النزاعية فى النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذن حدوث النفس له صفة فى الفاعل ، وصفة فى القابل .

أما صفة الفاعل . فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، على كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده .

ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور] .

وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذى يشرحه الغزالى ، تسلسلا يفضى إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالمباشرة ، إلا فى كائن واحد ،

هو المبدع الأول لا يمنع الغزالى ، من أن يسند صفة القدرة التامة إلى الله ؛ إذ يقول :

[(١) وكما أنه عالم مريد فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عمن يفعل إن شاء ، ولا يفعل إن لم يشأ ، والقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مريد له ، فهو كائن ، وما ليس مريداً له ، فغير كائن] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالأشاعرة ، فيقول(٢) :

[الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .

ونرتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . ففى أى الأصلين النزاع ؟!

فإن قيل : فبم قلتم : إن العالم فعل محكم ؟!

قلنا : عنينا بكونه محكماً ، ترتيبه وانتظامه ، ومن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتقان ، مايطول حصره .

فهذا أصل ، تدرك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جحده .

فإن قيل : فبم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم رتب ، ففاعله قادر ؟!

قلنا ؛ هذا مدركه ضرورة العقل، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ، ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .

فنقول : نعنى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لايخلو إما أن يصدر عنه لذاته ، أو لزائد عليه .

وباطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات،

---

(١) ص ١٩٦ .

(٢) ص ٣٨ الاقتصاد .

فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التى بها تهيؤ الفعل الموجود ، نسميها قدرة ؛ إذ القدرة فى وضع اللسان . عبارة عن الصفة التى بها يتهيأ الفعل للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا فى القدرة . فإنها قديمة والفعل ليس بقديم .

قلنا : سيأتى جوابه فى أحكام الإرادة . فبها يقع الفعل ، وهذا مما دل عليه التقسيم القاطع ، الذى ذكرناه .

ولسنا نعنى بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها . فلنذكر الآن أحكامها :

ومن أحكامها أنها متعلقة بجميع المقدورات ، وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها ، التى لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها ، فلا نهاية إذن للمقدورات .

ونعنى بقولنا : لا نهاية للممكنات . أن خلق الحوادث بعد الحوادث لاينتهى إلى حد ، يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده . فالإمكان مستمد أبداً ، والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى ، وهى عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر إن صانع كل العالم ، واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة . والمقدورات لانهاية لها ، فثبتت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق فى إبطال دورات ، لا نهاية لها .

وإما أن تكون القدرة واحدة . فيكون تعلقها مع اتحادها . بما يتعلق بها من الجواهر والأعراض ، مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ؛ ولا تشترك فى أمر سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن مقدور لا محالة ، وواقع بالقدرة .

وبالجملة ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لايصدر منه أمثالها ؛ فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد فى المقدور فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .

وهذا الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان

لاينحصر فى عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ، فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع .:

الفرع الثانى :

إن قال قائل : إذا ادعيتم عموم القدرة ، فى تعلقها بالممكنات ، فما قولكم فى مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟! أهى مقدورة لله تعالى ، أم لا ؟!

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قولكم : إن تعلق القدرة عام .

وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدور بين قادرين ، وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو مناكرة للضرورة ، ومجاحدة لمطالبة الشريعة ؛ إذ تستحيل المطالبة بما لاقدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله سبحانه لعبده : ينبغى أن تتعاطى ماهو مقدور لى ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ، ولاقدرة لك عليه .

فنقول فى الانفصال : قد تحزب الناس فى هذا أحزابًا :

فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضًا استحالة تكاليف الشرع .

وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشياطين ، وزعمت أن جميع مايصدر منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولاقدرة لله سبحانه عليها ، بنفى ولا إيجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان :

إحداهما : إنكار ماأطبق عليه السلف رضى الله عنهم : من أنه لا خالق إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لايعلم ما خلقه ، من الحركات ، فإن الحركات التى تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده منها خبر منها ، بل الصبى كما ينفصل من

المهد . يدب إلى الثدى باختياره . ويمتص ؛ والهرة كما ولدت . تدب إلى ثدى أمها ، وهى مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندسون فى استدارتها . وتوازى أضلاعها . وتناسب ترتيبها . . .

وإن فى صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب . لو أوردت منها طرفاً ، لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فتعساً للزائغين عن سبيل الله . المغترين بقدرتهم القاصرة . ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون . مع الله تعالى ، فى الخلق والاختراع . وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيهات ! ! هيهات ! ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .

فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل .

وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .

وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شىء واحد غير محال . . .] .

ويقول فى موضع آخر من الاقتصاد (١) :

[وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها الحادثة منها ، فى ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها ، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدرة .

وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ، وما اتصل بها من الفروع واللوازم] .

---

(١) ص ٤٦ .

ويقول فى التهافت[١] :

[فإن قيل[٢] : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هى فى محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست فى محال . وهذه تنقسم :

إلى ما هى محال لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، وهى تنقسم :

إلى مايؤثر فى الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى مالا يؤثر فى الأجسام ؛ بل فى النفوس ؛ ونسميها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التى تحل فى المحال ، كالأعراض ؛ فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهى الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها ، لا فى محال ؛ وهى ثلاثة :

أجسام ، وهى أخسها .

وعقول مجردة ، وهى التى لاتتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهى متوسطة فى الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر فى الأجسام.

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشرة المادة ، التى هى حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم

(١) ص ١١٣ .
(٢) يعنى على لسان الفلاسفة .

بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه . وقد سميناه العقل الأول . ولامشاحة فى الأسماء — يسمى ملكاً أوعقلاً أوما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى .
ثم لزم من العقل الثانى ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه .
ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛
ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشترى ، وجرمه .
وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذى يسمى العقل الفعال ، ولزم حشو فلك القمر — وهى المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول ، مختلفة الأنواع ؛ فما ثبت لواحد ، لايلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر ، ويحصل منه ، تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه فلا بد أن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة فى المعلول الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ، بغيره لابنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من المعلولات الثلاثة ، ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .
وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟!

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذى به يعقل نفسه . ولزمه — ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ . وهو فى ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن لانبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول — لا من جهة المبدأ ؛ بل من جهته — أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لابد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به .

فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ماذكرتموه ، تحكمات ؛ وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لوحكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لقيل إنها ترهات ، لاتفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لاتنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معدودة :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة . ولكن كيف لاتستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟!

وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب . وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك .

فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟!

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران :

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية ، لا تختلف باختلاف ذات الممكن : إنساناً كان ، أو ملكاً ، أوفلكاً .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء ! ! !] .

ويقول فى التهافت(١) :

[(٢)فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التى هى موجبها ، أيضاً قديمة .

ولما تشابهت أحوال النفس ؛ لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .

فإن كان فى العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لايغنيكم ، فإن الحركة الدورية ، التى هى المستند ، حادثة أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة صارت مبدأ لأول الحوادث ! وإن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .

وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

---

(١) ص ٦٨ .

(٢) الكلام على لسان الفلاسفة .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء فى بعض الأوقات دون بعض ! ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجدده فى نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .

فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم فى الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنورده فى بعض المسائل بعد هذه ، كى لايطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية ، لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ماقالوا : من كون السماء حيوانًا متحركًا بالاختيار ، حركة نفسية كحركتنا] .

جوده :

والإله — عند الغزالى — جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التى تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لايفعل بالمباشرة ، قال[1] : [إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة فى المادة ، وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذى عبر عنه فى التنزيه ، بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس فى طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق مايستحقه ، وكل قاصر مايكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس ، طلبًا للاستكمال ، تحريكًا للسموات .

---

(١) ص ١١٧ معارج القدس .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجود ها ، وهو أعلم بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلوم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .

وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لِمَ » . كما ينقطع مطلب « ما » ، لايسأل عما يفعل ، وهم يسألون] .

ولهذه المعانى التى يضفيها الغزالى على الإله . نظير عند الفلاسفة المسلمين . قال ابن سينا فى الإشارات [١] :

[تنبيه :

أتعرف . ما الجود ؟ ! الجود إفادة ماينبغى ، لا لعوض . ولعل من يهب السكين ، لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعيض ، معامل . وليس بجواد .

وليس العوض كله عيناً . بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة . والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أوعلى ماينبغى .

فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به مايفعل . فهو مستعيض غير جواد .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه . وطلب قصدى لشيء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً . لو لم يفعله ، قبح به ، أولم يحسن منه ، فهو بما يفيده من فعله ، متخلص] .

عنايته[٢] :

[فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته وعنايته لاتزيد على ذاته . . .

وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معلولاته ، على الوجه الأحسن الأبلغ فى النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على مايريد ، فليس شيء

---

(١) ص ١٥٩ ط ليدن .

(٢) ص ١٩٥ معارج القدس .

أولى به ، ولايفعل ليخلص عن مذمة ، أويطلب محمدة] .

ولهذا شبه عند ابن سينا حيث يقول فى الإشارات (١) :

[وهم وتنبيه :

اعلم أن مايقال : من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه ، شىء لامدخل له فى أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزهه ، ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ، ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .

إشارة :

لاتجد — إن طلبت مخلصًا — إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى ، فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله ، معقولاً فياضه .

وذلك هوالعناية] .

وحيث يقول أيضًا (٢) :

[تنبيه :

اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به ، أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقًا ؛ وأيضًا لم يكن ماهو الأولى والأحسن به مضافًا ؛ فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح مايقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق ، يفعل شيئًا لأجل شىء ، وأن لفعله لميّة .

---

(١) ص ١٦٠ ط ليدن .

(٢) ص ١٥٨ طبعة ليدن .

تذنيب :

أتعرف ما الملك ؟ ! الملك الحق ـ هو الغنى الحق مطلقـًا ، ولا يستغنى عنه شيء فى شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

إشارة :

والعالى لايكون طالبـًا أمراً لأجل السافل ؛ حتى يكون ذلك جاريـًا منه ، مجرى الغرض ؛ فإن ماهو غرض ـ لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ، ويكون عند المختار ، أنه أولى وأوجب ـ حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى فى نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل ، أنّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضـًا .

فإن الجواد والملِك ، لاغرض له ، والعالى لاغرض له فى السافل] .

حكمته :

والأول تعالى حكيم .

[(١) لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ، ولا أعلم منه . أوتكون عبارة عمن يفعل فعلاً مرتبـًا محكمـًا ، جامعـًا لكل مايحتاج إليه ، من كمال وزينة .

وفعله هكذا فى غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى] .

وقريب من هذا قول الفارابى فى المدينة الفاضلة(٢) :

« وكذلك القول فى أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هى أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبمايعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .

---

(١) ص ١٩٦ معارج القدس .

(٢) ص ١٠ .

وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذى لايمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته] .

ابتهاجه :

[والأول تعالى مبتهج بذاته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ؛ أو كمال الجود ، والفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً ، لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو منزه عن طبيعة الإمكان والمادة .

والكمال فى البراءة عن المادة ولوازمها[1] ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولواحقها] .

وقريب من هذا القول قول الفارابى فى المدينة الفاضلة[2] :

« والجمال والبهاء والزينة ، فى كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذى الجمال وكذلك زينته وبهاؤه .

ثم هذه كلها له فى جوهره وذاته ، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا ، هى لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، وللأشياء الخارجة عنا ، لا فى جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساهما فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرها .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما ينتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم ، فإذا كان هو الأجمل فى النهاية والأبهى والأزين ، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن فى الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التى يلتذ بها الأول ، لذة لا نفهم نحن كنهها ، ولا ندرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نجده من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ،

---

(١) ومن هنا يفهم السر فى تفضيله الملائكة على الأنبياء فى كتابه الإحياء .

(٢) ص ١٥ .

هو عندنا أكمل وأبهى ، إدراكاً أتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو علم عقلى .

فإنا عند هذه الحال ، يحصل لنا من اللذة ما نظن ، أنه فائت لكل لذة فى عظم ، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، إن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدثور .

فقياس علمه هو وإدراكه ، الأفضل ، من ذاته ، والأجمل والأبهى ؛ إلى لمنا نحن وإدراكنا ، الأجمل والأبهى عندنا ؛ هو قياس سروره ولذته غتباطه بنفسه ، إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بأنفسنا .

وإذا كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ، ولا لمعلومنا إلى معلومه ، لا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهى نسبة ما يسيرة .

فإذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لأنفسنا ، إلى ما للأول من ذلك ، وإن كانت له نسبة فهى نسبة يسيرة جداً » .

وقول ابن سينا فى النجاة(١) :

[ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون الماهية ، عقلية محضة خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة .

والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة فى كثرته .

وجمال كل شيء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب ؟ ! .

وكل جمال ملائم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب ومعشوق ؛ ومبدأ إدراكه إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل .

وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً ، وأشد تحقيقاً ؛ والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً ، فإحباب القوة المدركة إياه ؛ والتذاذها به أكثر .

---

(١) ص ٤٠٠ .

فالواجب الوجود، الذى فى غاية الجمال والكمال والبهاء، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية، فى البهاء والجمال، وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول، على أنهما واحد بالحقيقة؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذٍّ وملتذ.

فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم؛ فالحسية منها إحساس بالملائم، والعقلية تعقل الملائم، والأول أفضل مدرك، بأفضل إدراك، لأفضل مدرك؛ فهو أفضل لاذ وملتذ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شىء.

وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى؛ فمن استبشعها؛ استعمل غيرها.

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول، أقوى من إدراك الحس للمحسوس؛ لأنه — أعنى العقل — يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى؛ ويتحد به، ويصير هو هو، على وجه ما؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره؛ وليس كذلك الحس للمحسوس.

واللذة التى تجب لنا، بأن نتعقل ملائماً، هى فوق التى تكون لنا، بأن نحس ملائماً، ولا نسبة بينهما.

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة، لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به، لعوارض؛ كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه، لعارض.

فكذلك، يجب أن تعلم من حالنا، ما دمنا فى البدن، فإنا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية، كما لها بالعقل، من اللذة، ما يجب للشىء فى نفسه؛ وذلك لعائق البدن.

فلو انفردنا عن البدن؛ لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً، مطالعاً للموجودات الحقيقية، والجمالات الحقيقية، والملذات الحقيقية، متصلة بها اتصال معقول بمعقول؛ نجد من اللذة والبهاء، ما لا نهاية له.

واعلم أن لذة كل قوة، حصول كمالها: فللحس المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكل شىء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل.

فالواجب الوجود، معقول، عقل أو لم يعقل؛ معشوق، عشق أو لم يعشق؛ لذيذ، شعر به أو لم يشعر].

الكونيات

يرى الغزالى أن أول ما خلق الله شيءٌ واحد ضرورة ؛ « إن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة فى كل شيء » .

يسمى الغزالى ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم[١] : [أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر][٢] .

ويفسر هذا الحديث بقوله : [أقبل حتّى تستكمل بى ، وأدبر حتّى يستكمل بك جميع العالم دونك] .

وهذا العقل هو الذى قال الله له : [وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطى] .

ويسميه مرة قلماً فيقول : [وهذا الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام: « إن أول ما خلق الله القلم فقال : اكتب ؛ قال : وما أكتب؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل . وأثر ، ورزق ؛ فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القامة » .

ثم يجمل لنا درجات العالم فيقول[٣] : [أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس ثم الهيولى ؛ أو ما رزى فى الخبر . إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة] .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد

---

(١) ص ١٥ معارج القدس .

(٢) يقال: إن هذا الحديث مزضوع ذكر ذلك ابن الجوزى ، وابن تيمية انظر القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى .

(٣) ص ١٢٤ معارج القدس .

حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال[١] :

[وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة، وهذه مستفيدة؛ والمفيد أشرف من المستفيد ؛ ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « علَّم بالقلم » لأنه كالنقاش المفيد ، مثَّل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم] .

ثم قال فى نقضه[٢] :

[والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ! . فلا يحتاج إلى شىء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود الشرع ، باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً] .

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والفارابى عند البحث الإلهى[٣] يتضح وجه الشبه بينه وبين ما يقول الغزالى هنا ، من أن أول ما خلق الله شىء واحد هو العقل . . . إلخ .

والغزالى يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ — طبقة العقول .

٢ — طبقة النفوس .

٣ — طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال[٤] :

---

(١) ص ٢١٢ معارج القدس .

(٢) ص ٢١٦ .

(٣) ص ٢٩٦ .

(٤) ص ١٩٩ معارج القدس .

[وكما أن الجسم الذى هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العملى ، يؤثر فى القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظرى . والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملى . وتؤثر فى الجسم وأعضاء البدن .

فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام :

متأثر لا يؤثر .

ومؤثر[1] لا يتأثر .

فالمتأثر الذى لا يؤثر هو أجسام العالم .

والمتأثر الذى يؤثر هى النفوس . فتتأثر من العقول ، وتؤثر فى أجسام السموات بالتحريك . وبواسطة تحريك السموات[2] . فى عالم العناصر .

والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كمالاتها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها ، تعالى وتقدس .

فالطبيعة فى عالم الأجسام مسخرة للنفس ، تفعل فعلا ، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً ؛ سواء طلبت العلوم أو لم تطلب . فانتهجت الطبيعة بالتسخير ، منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التنزيل عن ذلك بقوله : « والسماء بنيناها بأيد ، وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فنعم الماهدون ، ومن كل شىء خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون » .

[فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج : لطيفها وكثيفها ، معقولها ومحسوسها . ففى المركبات ازدواج ، وفى البسائط ازدواج . وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان .

وبين العقل والنفس ازدواج . كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ، الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الازدواج ، أداء[3] وقبولا ؛ سبحانه أن يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شىء فقدره تقديراً] .

---

(١) لعل قبل هذا سقطاً تقديره : ومؤثر يتأثر ، بدليل باقى النص .

(٢) يعنى أن النفوس تؤثر فى السموات بالتحريك ، وتؤثر فى عالم العناصر بواسطة حركة السموات .

(٣) فى هذه الكلمة ما يشبه التعطيل .

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالى — فى التأثير والتأثر — وبين آراء الفارابى وابن سينا ، على مامر .

وعلى مذهب الغزالى لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد ، فكيف صدر عن العقل الواحد عقول ؟ ! وكيف صدر عن العقول نفوس ؟ وكيف صدر عن النفوس أجسام ؟

هذا ما يصمت عنه الغزالى فى كتابيه « معارج القدس » ، و « المضنون به على غير أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا ؟

أم هو يرى أن جهة إمكانه ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدأه ، أصدرت عقلا ونفساً وفلكاً ، ولقد مرت بنا عبـــارته التى تقول إن الإله واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل فليس واحداً من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة فى أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات التعدد فيه ؟ !

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالى فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم فيه أبلغ تشنيع حيث يقول فى التهافت(١) :

[وما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات . لقيل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ، ومداخل الاعتراض على مثلها لا تحصى] :

ويقول أيضاً فى التهافت(٢) :

[سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه .

---

(١) ص ١١٥ .
(٢) ص ١٢٣ .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود . وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك . فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران . وهذا إذا قيل فى إنسان ضُحك منه فكذا فى موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلا عن العقلاء] .

قدم العالم :

ومهما يكن من شيء ، فالغزالى يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول . لا عقل واحد ، ويرى أن هذه العقول ، أو هذه الصور العقلية — كما يسميها أحياناً — يصدر عنها لذاتها العالم الجسمانى ، يعنى بواسطة النفوس ، قال[1] :

[قد ظهر لنا فى العلوم الإلهية ، أن الصورة التى هى فى الأجسام العالمية ، تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول الكلية ، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل . فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية] .

ويرى أن هذه العقول التى يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسمانى ، قديمة ، قال[2] :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان] .

وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ، قال[3] :

— [إن درجات العالم ثلاث :

١ — العقل أو العقول .

(١) ص ١٦٤ معارج .
(٢) ص ٢٠٣ معارج .
(٣) ص ٢٠٣ معارج .

٢ — النفس أو النفوس .

٣ — المادة .

والزمان ابتدأ منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتدأ منذ ابتدأت المادة .

أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعتورها الزمان والمكان][1] .

وإذا كانت العقول والنفوس قديمة ، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم الجسمانى ؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات — على الأقل — قديمة بالزمان ، وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأى الذى تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما للفارا حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول[2] :

[ووجود الأشياء عنه — يعنى عن الواجب — لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛ من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً ، بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذى ليس وجوده لذاته ؛ إدامة لا تتصل بشيء من العلل ؛ غير ذات المبدع .

ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأمر الآخر ؛ نسبة واحدة .

---

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص .

(٢) ص ٦٧ من المجموع .

وهو الذى ليس لأفعاله لمية . ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر .

وأول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ،ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التى فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود هو لذاته . وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول . بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل . بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى بمادته ، وصورته التى هى النفس .

والمراد بهذا ، أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس.

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بديًّا فى العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل فلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن تنتهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .

وهناك يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .

وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .

والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأنفس الأرضية . من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .

ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ، على النسب التى بينها ، المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذى هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التى حركاتها مستديرة على شىء ثابت غير متحرك ، ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه .

ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسمانى ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة ، الحركات الجسمانية ؛ ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة ، وما يظهر فى عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة . واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها عن مادة وصورة ؛ فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع فى الجسمية ؛ لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛ ولا وجود الصورة الطبيعية[1] ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى الصورة ، لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛ بل ههنا سبب يوجدهما معاً .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهى على ضربين :

---

(١) يعجبنى من الفارابى هذا الاحتياط ، وهذا التقييد ؛ إذ يرسل بعض الناس القول على إطلاقه ، فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى . مع أن هذا الحكم خاص بالصور الطبيعية ، فهى التى لا تفارق الهيولى ، وهناك صور أخرى غير طبيعية ، كالإله والنفس مثلا ، فكما أن الصورة الطبيعية حالة كمال الهيولى ، كذلك الإله هو رمز الكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك العالم بدافع الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك النفس حالة كمال للجسم ، فالجسم معها ، يكون أكمل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ، وبين الجسم والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها .

ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إرادة سميت طبيعة .

وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفساً نباتية، أو حركة مع إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً . ومقطع الزمان يسمى آناً ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذن يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون، ومحركاً لذلك. وإن المحرك أيضاً متحرك؛ احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شيء بذاته ، فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية ، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركاً ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ، بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذى لا يكون متحركاً ، يجب أن يكون واحداً ، ولا يكون ذا عظم ولا جسما ؛ ولا يكون متجزأ ، ولا فيه كثرة بوجه] .

وشبيه أيضاً بقول ابن سينا فى النجاة[1] :

[مبدأ الكل ، ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته .

فإن وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو طبعاً ، أو لأمر آخر ، أى أمر كان ؟! .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فإما أن يوضع حادثاً فى ذاته ، وإما غير حادث فى ذاته ؛ بل على أنه شيء مباين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه ثابتاً .

---

(١) ص ٤١٥ .

وإن حدث فى ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ، ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان، ولم يوجد عنه شيء ؛ فليس يجب أن يوجد عنه شيء ، بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلابد من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التعطل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإنا نتكلم فى حدوث الحادث عنه نفسه ، بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثانى ، كما يقولون فى الإرادة والمراد .

والعقل الصريح الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث فى الذات قصد ، أو إرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .

ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود إليه ضميراً ؛ فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التى للعلة ، كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ، ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلابد من حادث يوجب الترجح فى هذه الذات ، إن كانت هى الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن ، على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولابد أن يحدث لذاته وفى ذاته ، فإن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتاً ، ولم تكن النسبة المطلوبة ، فإنا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد ما لم يكن أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفى حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج من الجملة شيء ، فنظر فى حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له ، فليست

هى النسبة المطلوبة ، فإذن الحادث الأول يكون على هذا القول فى ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث فى ذاته شىء ؟ ! ، وعمن يحدث ؟ ! ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ؟ ! ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هى عن واجب وجود آخر ؟ ! ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

فصل فى أن ذلك يقع لانتظار وقت ، ولا يكون وقت أولى من وقت :

ثم كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ، ووقت شروع ؟ ! ، وبم يخالف الوقتُ الوقتَ ؟ ! .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال فى المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسرى ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير العرض . وإن كان بالإرادة فلينزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد .

فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلمَ لم يوجد قبل ؟ ! ، أتراه استصلحه الآن ؟ ! ، أو حدث وقته ؟ ! ، أو قدر عليه الآن ؟ ! .

ولا نعنى فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال فى كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه فى كل وقت عائد ولازم .

وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فمعلوم أن الذى هو للشىء ، بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذى هو للشىء بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذى كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشىء .

فصل فى أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ؟ ! ، أبذاته أم بالزمان ؟ ! ،

فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين . وإن كانا معاً بالزمان ، وكحركة المتحرك ، بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه . وإن كانا معاً بالزمان ؛ فيجب أن يكون كلاهما محدثين ؛ أو قدم الأول ، وقدم الأفعال الكائنة عنه .

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان : بأن كان وحده ، ولا عالم ولاحركة . ولا شك أن لفظة « كان » تدل على أمر مضى وليس الآن ، خصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كونٌ ثم مضى ، قبل أن خلق الخلق . وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛ لأن الماضي ، إما بذاته . وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو حادث مع حدوثه . وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة ؛ وقد كان ولا خلق ، وكان خلق ، وليس « كان ولا خلق » ثابتاً عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خلق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث ؛ فإن وجود ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعدم ذات ، لم يكن مفهوماً منه السبق ، بل قد يصح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدمت الأشياء . صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء . وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ، ممتداً لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أي وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدرة ، مكممة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة غير القارة هي الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم » .

هذا هو الغزالى فى إيجازه لهــذا الموضوع ، شبيهاً بالفارابى وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكاية أمينة دقيقة ، فى كتابه التهافت[1] ، ثم كر عليها قائلا[2] :

[والاعتراض من وجهين :

أحدهما ، أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما المحيل له ؟ ! . . .

الاعتراض الثانى على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ؛ ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلابد إذن على أصلكم ، من تجويز صدور حادث من قديم] .

ثم يتعرض لقول ابن سينا[3] : [إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى ، سابقاً على الزمان والحركة بزمان . . .] .

فيقول[4] :

« الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلا .

---

(١) ابتداء من ص ٥١ .

(٢) ص ٥٣ .

(٣) ص ٦٧ .

(٤) ص ٧٢ تهافت .

ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى ، وعدم ذات العالم فقط . ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط .

فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شىء ثالث ، وهو الزمان . فلا التفات إلى أغاليظ الأوهام] .

ويقول فى الاقتصاد[١] :

[أما الفلاسفة فقد قالوا : بقدم العالم ؛ وهو محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ، إذ معنى كونه فعلاً ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجوداً مع الله أبداً . فكيف يكون فعلا ، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، على ما سبق[٢] وهو محال من وجوه . . .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث ، فى وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذا العالم مخصوص بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص . وكانت نقائضها ممكنة فى العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه، أمران ، أوردناهما ، فى كتاب تهافت الفلاسفة[٣] . ولا محيص لهم عنهما ألبتة .

أحدهما . . . إلخ] .

---

(١) ص ٤٩ .

(٢) أوردناه فيما مر .

(٣) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الغاية التى يهدفان إليها فحسب ، ولكن من جهة الأسلوب العلمى ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التى أعد لها الكتابان .

ثم يسوق الغزالى هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور فى كتاب التهافت تماماً .

هذا ولا ينبغى أن ننسى ما للغزالى بصدد إثبات الواجب فى كتبه الكلامية ، حيث قد عول فيه على أن العالم حادث[١] وهو نفسه صنيع إمام الحرمين .

أبدية العالم :

أقام الغزالى الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى ، ولا يجوز فى العقل أن تفنى[٢] وقد استمد الغزالى هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها فى نظره راجعة إلى شيء سوى هذا التجرد .

والغزالى يقول بعقول ونفوس مجردة ، غير العقول والنفوس الإنسانية ؛ فيلزمه — بمقتضى هذا الدليل — أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية ، حيث لا فارق أصلا من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد فى التجرد وفى البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية .

وما دامت المادة واجبة الصدور عن العقول لذاتها[٣] فتكون دائمة بدوامها ؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالى أبدياً ، دل على أبديته الدليل العقلى .

ولكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذى هو عليه الآن ؟ ! أم يجوز أن تكون على شكل آخر ، ولو تبدلت فيه الأرض غير الأرض والسموات ؟! على ما يقول به المتكلمون .

الذى يقتضيه مذهب الغزالى من أن هذا العالم ما عدا المبدع الأول صدر عن العقول ، وصدوره عن العقول صدور ذاتى ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل الذى هو عليه الآن ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالى فى هذا شبيه بمـا يراه ابن سينا فى النجاة ، حيث يقول[٤] :

[فصل فى إثبات دوام الحركة بقول مجمل ، ثم بعده بقول مفصل :

---

(١) عرضنا لذلك فيما مر .

(٢) سيأتى ذكر هذا الدليل فى الأبحاث النفسانية .

(٣) على ما مر .

(٤) ص ٤١٢ .

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية ؛ وجود قوة غير متناهية ، ليست مجسمة ، وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكوناً زمانياً .

فقد بان من هناك ، من وجه ما ، أن هنا مبدأ دائم الوجود .

وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .

مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة للمعلول ، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك] .

وشبيه بما يراه الغزالى لهم فى كتابه مقاصد الفلاسفة(١) حيث يقول :

[ولا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم إلى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة .

وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة . ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطباعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة] .

فى كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا أو ما يروى عن الغزالى ، غير أن الغزالى فى كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما إنكار ، إذ يقول فى التهافت (٢):

[مسألة فى إبطال قولهم : فى أبدية العالم والزمان والحركة :

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ؛ فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ؛ بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق ؛ فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة .

---

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ٨٩ .

ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ؛ وهو بعينه جار فى الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ، ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإنا نحيل أن يكون أزليًّا ، ولا نحيل أن يكون أبديًّا ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لا محالة إلا أبو الهذيل العلاف : فإنه قال : كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل . وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل فى الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساوقاً ، والماضى كله قد دخل فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً .

وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ؛ فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن ، بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق][1] .

والغزالى فى التهافت يخالف الفلاسفة فى هذه المسألة من جهتين :

١ ــ أن يكون الدليل العقلى قد دل على ذلك .

٢ ــ أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع فى الجملة ، لأن الغزالى ــ فى التهافت أيضاً ــ يرى أن الأبدية حاصلة فى

---

(١) سبق له فى التهافت ابتداء من ص ٥٣ .

الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمتها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالى فيهما الفلاسفة فى كتاب التهافت ، هما بذاتهما اللذان تفيدهما عبارته فى كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

حاجة العالم إلى صانعه :

ذهب ابن سينا فى الإشارات[١] إلى أن العالم محتاج إلى صانعه فى وجوده وفى بقائه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقفة عند حد الوجود فقط ، بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر فى الفعل أو لا يكون ، فإن كان فذلك الأثر إما الذى حصل أولا وهو محال ، وإما غيره وحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقى فهو غنى عنه . وأما إن لم يكن له فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازى هذه الجماعة بأنها فريق من المتكلمين .

ولما عرض الغزالى لهذه المسألة وافق ابن سينا فى رأيه وعرض بمن خالف قال[٢] :

[وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرح فيها من عبيده خلقاً كثيراً ، فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتدبيره وعلمه وقدرته وإرادته فهم بخلقه يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .

فلا الدار محتاجة فى بقائها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن البانى ، كما ظنه قوم. ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على ما هم عليه عن تجديد أحد وبنيان بان ، كما تخيله قوم ، بل كما كانوا محتاجين فى وجودهم إلى خلقه تعالى ، كانوا محتاجين فى دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على الملكوت ، جل جلاله] .

---

(١) ص ٢١٥ ج ١ .

(٢) ص ٢٠٦ .

حياة السموات :

يرى الغزالى أن السموات كائنات حية ، قال[١] :

[وكما تميز النبى عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول ؛ كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفس الفلكية] .

وهو فى هذا شبيه بابن سينا ، حيث يقول فى النجاة[٢] :

[يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل] .

هذا هو رأى الغزالى فى السموات — كما تفيده كتبه المضنون بها على غير أهلها — وإن تنكر لهذه الفكرة فى كتبه غير المضنون بها ، قال فى التهافت[٣] :

[قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا : وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

ومذهبهم فى هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ؛ فإن الله تعالى قادر ، على أن يخلق الحياة فى كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة فى قبول الحياة .

ولكنا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكنا نقول : ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

---

(١) ص ١٤٥ .

(٢) ص ٤٢٢ .

(٣) ص ٢٠٢ .

وخبالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة – وهذه مقدمة حسية – وكل جسم متحرك ؛ فله محرك – وهذه مقدمة عقلية – إلخ .

والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها . . . إلخ] .

نظرية السببية :

يرى الغزالى أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شيء واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه ينزهه عن أن يفعل بالمباشرة .

ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :

[إن[1] كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية ، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلى لا يوجب أمراً جزئيا ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه . وإن الحركات التى توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئى ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلا صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلا ، أو تعقلا عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى يستمد من العقل المفارق الذى يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذى يخصها ، ويرتسم فيه صورها وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التى تؤدى إليها الحركات ، فى هذا العالم .

---

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنه شىء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التى تحدث فى المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شىء ألبتة من أن يكون حدوثه فى المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هى عليه فى الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتى تكون عن الطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع ، إما طبع حاصل ههنا أوليًّا ، أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا ؛ أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة . وحدوثه بلزومه .

وعلته إما شىء كائن ههنا على إحدى الجهات ، أو شىء سماوى ، أو شىء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهى احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التى لعلل شتى] .

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكثرة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلعب دورها بين الكائنات فى هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض فى التأثر والوجود .

والغزالى يصرح بذلك فيقول[1] :

[إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل

---

(١) ص ١٩٤ .

أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه . لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون . ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول فى التهافت(١) :

[الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا(٢) بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر . ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر . ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل . والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة . وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جراً إلى جميع المقترنات » .

ويقول فى الاقتصاد(٣) :

[فأما اللازمات التى ليست شرطاً ، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة فى الثلج ، والمماسة فى اليد ، مع خلق الحرارة فى اليد بدلاً من البرودة] .

---

(١) ص ٢٢٧ .

(٢) وقوله عندنا ظاهر فى أنه يشايع بهذا الرأى جماعة خاصة .

(٣) ص ٤٦ .

ويقول فى الاقتصاد أيضاً[١] :

[وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها فى ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة] .

تركب الجسم :

يرى الغزالى أن الجسم مركب من المادة والصورة[٢]، وينكر القول بالجوهر الفرد فيقول[٣] :

« كل جزء من الجسم منقسم، وقد برهنا على ذلك، وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها » .

هذا مع أنه أثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، فى كتابه الاقتصاد حيث يقول[٤] :

[وكل جسم فهو يتألف من جوهرين] ، يعنى على الأقل .

محتويات الكون :

ولقد لخص لنا الغزالى العالم كما فهمه ، قال[٥] :

[وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعيًّا ، فيدل على مدرك يحركه بالإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقليًّا : نظريًّا أو عمليًّا .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام فى مقعر فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلا مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب المشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسماء ، وتدل الحركة من حيث حدوثها[١]،

---

(١) ص ٤٦ معارج القدس .
(٢) وقد مر بنا شاهد ذلك .
(٣) ص ٣٠ معارج .
(٤) ص ٢١ .
(٥) ص ٢٠١ معارج القدس .

على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية[١] . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية ، والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس ، والإرادة الكلية تكون للعقل .

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ، ووجود السموات المتحركة ، المحركة للعناصر ، والسموات المتحركة ، تدل على محركات هي نفوس سماوية ، والنفوس مستمدة من العقول ، والكل مستند إلى الله تعالى ، إبداعاً وإنشاء ، واختراعاً وخلقاً ، وإحداثاً وتكويناً ، وإيجاداً وإبداء ، وإعادة وبعثاً .

فلله المُلك كله ، والمِلك كله ، هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده ، الذى قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين ، ابتدع الخلق بقدرته ابتداعاً ، واخترعهم على مشيئته اختراعاً] .

(١) أليس فى هذا ما يدل على القول بقدم العالم ؟ ! .

الإنسانيات

يرى الغزالى أن بين الكائنات ما يسمى نفساً ؛ وأن هذه النفس أنواع أربعة :

نفس نباتى .

نفس حيوانى .

نفس إنسانى .

نفس فلكى .

يقول[١] [بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل فى ثبوتها ؛ فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم ، بل على موجود حىٍّ يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر فى بيانه فنقول :

من المعلوم الذى لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت فى شىء ، وافترقت فى شىء آخر ، فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة الأجسام ، مشتركة فى أنها أجسام، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ، ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل جسميتها ، فينبغى أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتتحرك حركات مختلفة ، من التشعيب والتعريق .

فهذه المعانى إن كانت للجسمية ، فينبغى أن تكون جميع الأجسام كذلك .

---

(١) ص ١٦ معارج القدس .

وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .

ثم الحيوان ، فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية .

ثم تجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك الكلى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة .

فلا الإدراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك يجحد ، ولا العرض ، ولا الجسم القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلى ؛ حتى يقوم به الكلى ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلى له وحدة خاصة — من حيث هو كلى — لا ينقسم ألبتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلى ، نصف وثلث وربع .

فقابل الصورة الكلية ، جوهر ؛ لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شىء عند الحس ، وأظهر كل شىء فى العقل .

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه من المادة ، والصور الجسمانية] .

[تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن .

فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن .

فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا ، كما فى الأجسام الثقيلة ، من الهبوط ، وفى الخفيفة من الصعود .

وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتى ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيوانى .

وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك ، فهو النفس الإنسانى .

وإن كان له تعقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلكى] .

[رسوم النفوس الثلاثة :

فنرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقى ، متعذرة الوجود ههنا ، بل وفى كل الموجودات .

فنقول : أما النفس النباتية ، فهى الكمال الأول ، لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يغتذى وينمو ، ويولد المثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى ، آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

وأما النفس الإنسانية ، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفاعيل ، بالاختيار العقلى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وقولنا : « الكمال الأول » ، أى من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال قد يكون أولا ، وقد يكون ثانياً .

وقولنا : « لجسم طبيعى » ، أى غير صناعى ، لا فى الأذهان ، بل فى الأعيان .

وقولنا : « آلى » ، أى ذى آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة] .

إذا رجعت إلى ابن سينا فى هذا البحث وجدته يقول فى النجاة[1] :

---

(١) ص ٢٥٧ .

[معلوم مما سلف ، أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية . . .

. والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : النباتية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذى قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثانى : النفس الحيوانية ، وهى كمال أول ، لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات . ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة ، بالاختيار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية] .

وليس يقنع الغزالى بما وصل إليه فى نصه السابق من أنه [قد ثبت وجود النفس – يعنى الإنسانية – وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه عن المادة والصورة] .

فيعود إلى ذلك فى بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول[1] :

[بيان أن النفس جوهر :

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن حل بالبدن ، فلأجل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقائه ، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى .

---

(١) ص ٢٠ معارج القدس .

أما من حيث العقل ، فمن وجهين :

وجه عام ، يمكن إثباته مع كل أحد .

ووجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ، فإنه إنما يكون إنساناً ، إذا كان جوهراً ، وكان له امتداد فى أبعاد تفرض طولا وعرضاً وعمقاً ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ، ويتعلم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لا من جهة الإنسانية .

فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملتها ذات واحدة ، هى ذات الإنسان .

فإذن ثبت بهذا ، أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .

فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت . فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك ويزول ، فهو الأعراض .

وأما الوجه الثانى — وهو البيان الخاص ، فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة — فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرحاً عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس أعضاؤك . ولا تماس أجزاؤك ، وكنت فى هواء طلق — أى معتدل — ففى هذه الحالة ، أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً .

فكل من له فطانة ، ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل . حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ؛ بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا .

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به ، هو حقيقتك — أى نفسك — ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو :

إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان فى الفرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً .

فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف !! ونحن فى الفرض المذكور ، قد أغفلنا الحواس عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لا تماس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطناً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز أيضاً ؛ لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح .

فثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ، وتدرك ذاتك ضرورة ؛ فما ألجئت إلى إدراكه ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه] .

ويسترسل الغزالى فى إيضاح هذه الفكرة ، أعنى فكرة تجرد النفس الإنسانية فى بيان مستفيض ، بأدلة تتضح أحياناً فتنفهم بيسر وسهولة ، وتغمض أحياناً ، فتتطلب عناء ، ومشقة ، حتى تتطامن أمام الباحث المفكر . ، ولست أريد أن أتابعه فى الاسترسال ، وأن أقرن الفكرة بنظائرها فى فلسفة ابن سينا ، وحسبى أن أضع أمام نظر القارئ هذا النص ، يقول ابن سينا[1] :

[تنبيه] :

ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ! ، ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنظر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ،

(١) فى الإشارات ط ليدن ص ١١٩ .

بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما . فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء ، إلا عن ثبوت أنيتها . . .

تنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ ! لا ، فإنك إذا انسلخت عنه . وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ ! ، لا ؛ فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها .

فبينٌ أنه ليس مدركك حينئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛ وكيف ! ! ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة . من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ؛ ومما نبهت عليه .

فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء . التى قد لا تدركها ، وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت .

فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره] .

وهكذا يستمر ابن سينا فى إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هى وعبارة الغزالى ، فى شىء كثير ، على نحو ما ظهر فى نصوصها هذه .

هذا هو الغزالى فى كتبه المضنون بها على غير أهلها — كابن سينا — يعترف بكائن مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية ، ثم هذا هو فى كتبه غير المضنون بها ، يعترض على هذه الفكرة ، ويفندها ويبطلها . يقول فى التهافت[1] :

[أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهى محصورة ، وفيها

---

(١) ص ٢٤٨ .

آحاد لا تنقسم ، فلابد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم فنقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم . . .

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول :

أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، فى جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيفة بها ، معطلة وهى مجاورة ؟! .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلا عنه ؟! . . .

المقام الثانى : . . . إلخ] .

وهذا الدليل الذى يرويه الغزالى عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ، ثم يبطله ورد فى الإشارات[١] ، وهو أيضاً وارد عن الغزالى فى كتاب معارج القدس[٢] ؛ ولا بأس أن يقبل الغزالى دليلاً وفكرة ، فى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، وأن يرد نفس هذه الفكرة . وذلك الدليل ، فى الكتب التى يناصر بها المذهب الرسمى .

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شيء آخر يسمى الجسم ؛ يتكون الإنسان ، فى نظر الغزالى ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحى ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالى لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنسانى — من حيث هو — وإنما يريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا ما أضفاه على الإنسان ، من خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض

---

(١) ص ١٣٠ ط ليدن .

(٢) ص ٢٥ .

– وهو بصدد الحديث عن الإنسان – لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول[١] :

[بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .

أو على أنا فاعلة .

والباعثة ، إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضر .

والباعثة على جذب النفع ، هى التى يعبر عنها بالشهوة . . .

وأما الباعثة على دفع الضر ، فهى التى يعبر عنها بالغضب . . .

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء ، إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ . وهذه القوة هى التى يعبر عنها بالقدرة .

والباعثة هى الإرادة] .

« بيان القوى المدركة[٢] :

وهى منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهى الحواس الخمس ، فنذكرها ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك . . .

وأما القوى المدركة من باطن فتنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنها ما يحفظ ولا يعقل .

---

(١) ص ٣٦ معارج القدس .

(٢) ص ٤٠ .

ومنها ما يدرك ويتصرف .

ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .

والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .

والمتصرف ، تارة يتصرف فى الصورة ، وتارة فى المعنى . .

المدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .

وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .

والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعنى بها فى هذا المقام ، ما يدركه الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .

والمعنى هو الذى يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر فيه مدخل .

فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .

أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها .

فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيًّا ، وخازنه الخيال .

والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .

والذى يدرك ويعقل ، هو القوة المتخيلة .

وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .

أما بيان إثباتها . . . إلخ] .

هذه هى القوى الحيوانية بالإجمال فى نظر الغزالى ، فانظر إلى هذا المبحث عند ابن سينا ، تجده يقول فى النجاة[1] :

[فصل فى النفس الحيوانية :

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :

محركة .

ومدركة .

والمحركة على قسمين :

إما محركة ، بأنها باعثة .

---

(١) ص ٢٥٩ .

وإما محركة بأنها فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية والشوقية ، وهى القوة التى إذا ارتسم فى التخيل — الذى سنذكره بعد — صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، حملت القوة التى سنذكرها[١] على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة ،

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ ؛ أو ترخيها أو تمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين :

فإن منها قوة تدرك من خارج .

ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج ، هى الحواس الخمسة . . .

وأما القوة المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات .

ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً .

ومنها ما يدرك ولا يفعل .

ومنها ما يدرك إدراكاً أوليًّا .

ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هى الشيء الذى تدركه النفس الباطنة ، والحس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولا ، ويؤديه إلى النفس .

---

(١) يعنى القدرة .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى شكله وهيئته ولونه ؛ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولا حسها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا .

مثل إدراك الشاة ، معنى « التضاد » فى الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة .

فالذى يدرك من الذئب أولا بالحس ، ثم القوى الباطنة ، هو الصورة .

والذى تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى . . .

فمن القوى المدركة الحيوانية ، قوة بنطاسيا . . .

ثم الخيال والمصورة .

ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة] .

بعد أن ينتهى الغزالى من تصوير القوى الحيوانية ، من حيث إنها قوى توجد للإنسان ، وبعد أن يقسمها ويسترسل فى تقسيمها ، ويشرحها ويفيض فى بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد فى كتاب النجاة لابن سينا ، يعود ، فيفرد للبحوث الإنسانية ، الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان ، بحثاً خاصاً ، فيقول[١] :

[بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتنقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وإلى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة ، هى مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،

---

(١) ص ٥١ معارج القدس .

الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها ، إصلاحية .

ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئآت تخص الإنسان ؛ يهيأ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها فى استنباط التدابير ، فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛ وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل النظرى والعملى .

وهذه القوة[١] ، هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة ، التى نذكرها[٢] ، حتى لا تنفعل عنها ألبتة ، بل تنفعل هى[٣] عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئآت انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى رذائل الأخلاق ؛ بل يجب أن تكون غير منفعلة ألبتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية[٤] أيضاً[٥] ، ولكن إن

---

(١) يشير إلى القوة العاملة ، أى العقل العملى .

(٢) يعنى القوة العالمة ، أى العقل النظرى .

(٣) يعنى قوى البدن .

(٤) يعنى بالقوى البدنية ، الشهوة والغضب ، وذلك حينما تغلب هذه القوى ، العقل العملى فتكون هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العملى ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٥) أى كما تنسب إلى العقل العملى ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون فى قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العملى ، تنشأ الفضائل .

كانت هى الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، ولهذه[١] هيئة انفعالية ، فيكون شيء واحد ، يحدث منه خلق فى هذا ، وخلق فى ذلك .

وإن كانت هى المغلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ، ولهذه هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة[٢] ؛ لأن النفس الإنسانية — كما ظهر — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين .

جنبة هى تحته .

وجنبة هى فوقه .

وله بحسب كل جنبة قوة ، تنتظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبة .

فهذه القوة العملية ، هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها ، وهى البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهى القوة التى بالقياس ، إلى الجنبة التى فوقها ، لتنفعل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكأن للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة ، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، والعقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائم القبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإن القوة النظرية ، لتكميل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتدبيره ، على وجه يفضى به إلى الكمال

---

(١) يشير إلى القوة العاملة .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى نسبة بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى البدن .

النظرى « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه »[١] .

وأما القوة النظرية ، فهى قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ؛ وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير .

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه شىء بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبى الذى ترعرع — عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف — على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

---

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتدبيره ، على وجه يجعل قوى البدن منفعلة ، والقوة العاملة ، أو العقل العملى ، فاعلا ، يعد النفس ، أو فى تعبير أدق ، يعد العقل النظرى ، لأن يكون مصقولا ومستعداً لتلقى الفيوضات والمعارف من المبادئ العالية ، والعقول بالفعل .

ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت الصاعد إلى الله هو « الكلم الطيب » والكلم الطيب — كما يرى الغزالى فى كتابه ميزان العمل ص ١٨ — يرجع إلى العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أى المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس العمل الصالح شيئاً سوى الفضيلة .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة وملكة .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيًّا وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانيًّا ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ؟؟ فيه خلاف بين الحكماء .

وإنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التى ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة[1] ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها ، من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ولا أن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ، وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية .

وهذه هى التى تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلاً ممكناً ، أو عقلاً بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،

---

(١) مقابل لـ « تارة » فى قوله : « فالقوة النظرية إذن ، تارة ... إلخ » .

ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالعقل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلاً بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم ، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

وهذا هو العقل القدسي .

وإنما سمى مستفاداً ؛ لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلا نظرياً .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال — سيتلوه التفصيل الوافي — وظيفة كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام — العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستفاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين الأطوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله —

فهل كذلك صنع ابن سينا ؟ ! ، نستمع إليه يقول في النجاة[1] يقول :

[وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتنقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة ، هي مبدأ محرك لبدن الإنسان، إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة

---

(١) ص ٢٦٧ .

بالروية ؛ على مقتضى آراء تخصها إصلاحية .

ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ، يتهيؤ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها فى استنباط التدابير ، فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة الانفصال عن العقلية المحضة فى كتب المنطق .

وهذه القوة ، هى التى يجب أن تتسلط على سائر القوى ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى ، التى نذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها ألبتة ؛ بل تنفعل هى عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل أن تكون غير منفعلة ألبتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ؛ ولكن إن كانت هى الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شىء واحد يحدث منه خلق فى هذا ، وخلق فى ذلك .

وإن كانت هى المغلوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة ؛ أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية

— كما يظهر من بعد — جوهر واحد ، وله نسبه وقياس إلى جنبتين :

جنبة هى تحته .

وجنبة هى فوقه .

وله بحسب كل جنبة قوة ، بها تنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبة .

فهذه القوة العاملة ، هى القوة التى لها ، بالقياس إلى الجنبة التى دونها ، وهى البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهى القوة التى لها ، بالقياس إلى الجنبة التى فوقه ؛ لينفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين :

وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة ، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائم القبول عما هناك، والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهى قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء ، وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشىء الذى من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه إلى الفعل شىء ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشىء ، إلا ما يمكنه به أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذى ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقة ، وهيولانية .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة .

والقوة الثالثة : تسمى ملكة .

وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس ، التى لم تقبل بعد شيئاً من الكمال . الذى بحسبها ؛ وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً .

وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانياً، موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون القوة الهيولانية ، قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى ، التى يتوصل منها وبها ، إلى المعقولات الثانية .

وأعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية .

· فما دام إنما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلاً بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .

وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة . فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها . وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة . حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل . بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه . نوع من الصور . تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى . عقولاً نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الإنساني منه ؛ وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هذا هو الغزالي . وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق ! ! !

نعود إلى الغزالي فنجده — بعد أن يشرح أطوار العقل الإنساني . وتدرجه في مراتب الكمال على النحو الذي رأيناه — يعالج مسألة هامة . شغلت عقول الباحثين قديماً وحديثاً ؛ تلك هي محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنساني في المواهب الفكرية ، فيبرزون إلى الوجود . وفيهم جميعاً منها مقادير متساوية ، وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التي تحيط بهم . فتتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ، ولو فرض وتساوت ظروفهم ، لتساووا في المواهب وفي الإنتاج ؟ ! !

أم هم متفاوتون فى تكوينهم الفكرى ، ومختلفون فى حظوظهم من هذه المواهب ؟ ؟

يتعرض الغزالى لهذا الموضوع فيقول[1] :

[بيان اختلاف الناس فى العقل الهيولانى ، الذى هو الاستعداد المطلق :

اعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد ، هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع ، أم مختلف ؟ !

فقالت جماعة : إنها متشابهة فى هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، فى نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة فى الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهيولى ، فى أنها قابلة لكل صورة ؛ فإن الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى ، وهى الجسمية ، وهى متشابهة فى جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية .

ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود فى ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إمّا : ناراً ، أو هواء ، أو غير ذلك .

والأمر ههنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل[2] : إن النفس الإنسانية متشابهة فى النوع ، وسلّم ذلك، فلا شك أنها مختلفة فى الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد فى العقل الهيولانى ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكلما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوالع الكواكب ، وأجرام السموات .

فإذن كما أن النفس ، وإن كانت متحدة فى النوع ، فبينها تفاضل وترتب

---

(١) ص ٥٦ معارج القدس .

(٢) يظهر أنه من تمام الرأى الثانى .

فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس .

فرب نفس نبي ، يستغني عن الفكر ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار .

ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

وهذا الرأى أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع] .

وهذا مثل عند الغزالى من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ، ونظريات الفلسفة ، يقول(١) :

[اعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه(٢) المراتب فى آية واحدة ، فقال :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار . نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شيء عليم » .

فالمشكاة مثل للعقل الهيولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل .

ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ المعقولات ، فهى الزجاجة .

فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل المعقولات ، بالفكرة الصائبة ، فهى الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .

فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملكة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضيء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها . فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو نور على نور : نور العقل المستفاد ، على نور العقل الفطرى .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج

---

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوار العقل الإنسانى التى مرت .

بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هى العقل الفعال ، المفيض لأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوى ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من شجرة أمرية ، مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية بشرية ، يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسسه نار الفكرة ، نور من الأمر الربوبى ، على نور من العقل النبوى ، يهدى الله لنوره من يشاء] .

وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالى ، فى بيان الترابط بين العقل والشرع . يقول[1] :

[بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :

اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل؛ فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس .

وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلهذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه ، سبل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه » .

[وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج . وما لم يكن سراج ، لم يضئ الزيت .

وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض » إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضدان ، بل متحدان .

ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عمى ، فهم لا يعقلون » .

---

(١) ص ٥٩ معارج القدس .

ولكون العقل شرعاً من داخل ، قال تعالى فى صفة العقل : « فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ فسمى العقل ديناً .

ولكونهما متحدين ، قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع . ثم قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نوراً واحداً .

فالشرع إذا فقد العقل، لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .

والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .

واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء . دون جزئياته .

نحو أن يعلم جملة ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطى الجميل ، وحسن استعمال المعدلة . وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شيء شيء .

والشيء يعرف كليات الشيء وجزئياته ، ويبين ما الذى يجب أن يعتقد فى شيء شيء ، وما الذى هو معدلة فى شيء شيء .

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقده ؛ وتارة بالتعليم ، وذلك فى الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى: «ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا » وعنى بالقليل المصطفين الأخيار] .

وفى هذا المقام – مقام البحث فى قيمة العقل وتحديد مداه – يشير الغزالى إلى أن النفس الإنسانية ، فى أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسمانية ، يقول[١] :

---

(١) ص ٣١ معارج القدس .

[إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، حتى يكون فعلها، إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها ، وأن لا تعقل الآلة ، وأن لا تعقل أنها عقلت ؛ فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التى تدعى آلتها ، وأنها عقلت .

فإذن تعقل بذاتها لا بآلة] .

وقد تعرض ابن سينا لهذا المقام ، فقال(١) :

[تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لا يعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، فى طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما فى طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وأزيدك بياناً فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه ، لا فعل له فى نفسه ، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلاً بنفسه] .

وإذا كان الغزالى — كابن سينا — قد أثبت أن النفس فى غنية عن الحس وأن فى استطاعتها مزاولة أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائياً ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلا ؛ وإنما هو يثبت نوعاً من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس فى بعض الأمور ، كما يحصل فى عملية التجريد مثلا ، يقول(٢) :

---

(١) النجاة ص ٥٧ جـ ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٦١ معارج القدس .

[بيان حقيقة الإدراك ومراتبه فى التجريد :

اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما يمثل فى الحاس .

فالخارج هو الذى انتزع منه المحسوس ، والمحسوس هو الذى وقع فى الحاس فشعر به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم فى النفس ؛ لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات فى التجريد ، فاعلم أولاً أن المدرك الذى يفتقر إلى تجريد ، لا يخلو فى الوجود الخارجى ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الإنسان مثلا له حقيقة ، وهى الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ، إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عامًّا ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصًّا : بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركات مختلفة ، فى التجريد عن هذه الغواشى واللواحق ، وهى على أربع مراتب :

الأولى : إنما هى الحس ، فإنه يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل فى الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أن يدرك مع تلك اللواحق والغواشى : من الكم ، والكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد ، عن اللواحق وغواشى الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ، والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛ بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة : إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر ، والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كليا لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ فى أجزاء الملك والملكوت ، وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلا ، بل يدركه كما هو] .

ولم يشأ الغزالى أن يترك البحث فى هذا المقام إلى شىء آخر ، من أحوال النفس أيضاً ، كالبحث حول قدمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فنائها ؛ وسعادتها وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها ، دون أن يتعمق فيه ، ويثير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .

ولم أشأ أنا بدورى ، أن أحرم القارئ الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن تحتها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالى .

[سؤالات[1] وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلتم فيما سبق : إن النفس قد يكون له استعداد محض ، بالنسبة إلى المعقول ؛ وقد قلتم ؛ إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .

فما أرى هذا إلا تناقضاً : فإن كان النفس مجرداً ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجرداً ، فليس بعقل ! ! !

---

(١) ص ٦٤ معارج القدس .

فإن قلتم : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يدرك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعاً له خادماً فى كثير من الأشياء ! ! ! ، وكيف يكون معيناً له على التردد فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعاً عائقاً ! !

قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان ، هو عقل بالفعل ، أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة ؛ بل المجرد التام ، هو الذى لا تكون المادة سبباً لحدوثه ، بوجه من الوجوه ، ولا سبباً لهيئة من هيئاته ، ولا لتشخيصه .

وقولك : كيف يكون تابعاً وعائقاً ! ! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشيء ممكّناً من شيء ، وعائقاً عنه .

فالبدن قد يعين النفس فى كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عائقاً عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أكبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة » .

الثانى[1] :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .

قلنا : هذا نوع مغالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من المعقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، ما دامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس فى الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسسه نار ، فتطلع على جلايا من المعقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلاً ، متوالياً متواتراً غير مفقود .

---

(١) ص ٦٥ .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .

وأخرى متوسطة بينهما .

وفى تلك الأوساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها يتفاوت الناس رفعة ودرجة وعزاً ، وذكراً وقرباً من الله تعالى .

الثالث[١] :

فإن قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على المعقولات ، بواسطة ملك يسمى عقلا ، تفيض عنه المعقولات على النفس البشرية ، وهى إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور فى الخيال : أعنى الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً ، فإذا تعطل الخيال بالموت ، فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق المعقولات ؟ ! وقد قلتم : إن البدن عائق ، فإذا فارق البدن ، يطلع على المعقولات ، ويتصل به دوام الفيض .

فكيف يكون هذا ! !

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن الكدورات ، يتلألأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الحدس ، ذكى الذهن ، لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملأ الأعلى ، ما يشاء من المعقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من كثرة ما يستولى عليه من المعقولات ؛ يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من المعقول ، يأتى المحسوس والمخيل ، فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا فى جلابيب البدن ، كأنه قد نضاها ، واتصل بعالم القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن يستعمله ، وينتفع به البدن ، لا هو ينتفع بالبدن ، ويخرج العقول إلى الفعل ، لا أنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسى النبوى .

---

(١) ص ٦٦ .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق المعقولات ، بواسطة البدن وقواه واكتسابه للعلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، ما دام ملابساً للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلاً ، مستوثقاً ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزينته قد صفى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقاً ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً ، إذا استغنى عنه .

وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تتفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبثة بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتداعية .

فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبثة بها ، فإما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .

الرابع[1] :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهى فى أجسام ، والنفس مفارقة لا تحاذى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا ؟ ! !

قلنا : هذا إنما يشكل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقوله : إنها مفارقة ، والصور جسمانية ، هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .

ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس ، اقشعر البدن ، ويقشعر شعره ؛ وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذى يليق بها ، فإنه يتأثر عنها . وإذا تأثر عنها استعد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله ولطفاً به .

---

(١) ص ٦٧ .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها » فينبغى أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس فى جود الجواد الحق بخل ، وليس بيدنا تحصيل المعقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضاً ، وهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب .

الخامس[1] :

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل المعقولات مترتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات ، كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه .

فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغى أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل .

وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومترتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة ، وفيه ما بالفعل .

فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شىء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفيًّا عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانيًّا أو متوهماً ؛ حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

السادس[2] :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ، فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أنها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

---

(١) ص ٦٨ . (٢) ص ٦٩ .

قلنا : لا ، بل نفس الإدرك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فيعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما . ولا يحتاج إلى إدراك آخر ، فإنه يتسلسل .

السابع[1] :

فإن قيل : النفس فى تحصيل المعقولات. تفزع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون فى اليقظة ، إذا أقبلت عليها ، وفى النوم تتعطل المخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ ! !

قلنا : أولا ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل فى النوم ، وأن النفس تتعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة ، إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغصبها وتستعملها فى مطالبها ؛ ولهذا ينكشف كثير من المعقولات فى النوم .

نعم ؛ الغالب أن المتخيلة تستولى فى النوم، ولا تطيع النفس، وتجد الحس المشترك خالياً ، فتنقش فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير .

ثم النفس قد لا تحتاج فى المعقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحدس . زاكى النفس ، فيحصل له المعقولات ابتداء ؛ فإن لم تحصل ابتداء ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه المعقولات .

فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحدسية القدسية . فحينئذ تفزع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، فى استنباط المعقول .

الثامن[2] :

فإن قيل : قد سلف أن النفس تدرك المعانى الكلية المجردة ، وتدرك نفسها ، وهى جزئية ؛ فكيف يكون هذا ؟ ! !

قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان

---

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٠ .

كلياً ، أو جزئياً ، ونفسك وإن كان جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تدرك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ؛ فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولاً ، بل مع شرط زائد ، وهو أن يكون مجرداً .

ولا نعني بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل شيء .

ومن هذا تتنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التي لنا ، لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نعني أيضاً أن أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس إلى نفسه ، أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ، ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ، زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أنها معقولة ، حاصلة لها في نفسها ، ليس لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور ورسوخ في النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم تتصور النفس ولم تترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى التصديق .

وينبني على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ، اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » .

التاسع[١] :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول ، فإذن يحصل لنا ، إذا عقلنا الإله والعقول ، بصور حقائقها ، فلكلٍ إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز ؟!

قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها فى نفوسنا ، فيكون لها حقيقتان :

حقائق فى أنفسها لأنفسها ، وهى بها مفارقة .

وحقائق متصورة فينا ، فهى لنا ، وهى أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجواهر ، لا تكون جوهر ، بل تكون فى الأذهان عوارض ، وفى أنفسها جواه .

ثم إنا نشعر بذواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكاً ومثالا ، غير حصول الحقيقة ، فإنما يكون تعقلاً ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أن لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجة .

ولو كانت المدركات هى الخارجة ، لم تكن الأمور المعدومة معقولة ، بل هى فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند تحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التى هى محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

---

(١) ص ٧٢ .

العاشر[١] :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .

ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية ، أم لا ؟ !

وهل القوة العقلية فى جسم ، أم لا ؟ !

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية فى الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟ ! كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة لذاتها ، بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلا — للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولا — قوة ، ندرك بها المعانى الكلية ، وأخرى بها ندرك الجزئيات .

والقوة التى ندرك بها الكلى ، ندرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمه ما شئت ، ولكنا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلى .

أما الإدراك العقلى ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك ، لا ببعض قواك ، إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس ، أو تخيل ، أو توهم ، لم يكن المشعور هو الشاعر ، وأنت مع شعورك بذاتك ، تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، فأنت الشاعر وأنت المشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :

أن تكون قائمة فى نفسك .

أو فى جسم .

فإن كانت قائمة فى نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقوة نفسك ، فيرجع على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة فى جسم ، ونفسك غير قائمة فى ذلك الجسم ، فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشىء مفارق ؛ ولا يكون هناك شعور

---

(١) ص ٧٣ .

بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس ببدنك .

على أن إدراك القوة الجسمانية ـ الجوهر المفارق ـ محال .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم ـ فقد بينا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ـ وجودهما لغيرهما ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ـ ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما ـ وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك ـ فليسا يفترقان .

الحادى عشر[1] :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ـ فعسى هو إدراك آخر . لا يقتضى ذلك الإدراك ـ أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما ـ حصل لنا من ذاتنا ـ فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود ـ يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .

قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته ـ فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء ، من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر ـ فنشعر بذلك الأثر ـ فلا يخلو ـ إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر ـ فقوله : فنشعر بذلك الأثر ، لا معنى له ، بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه ـ فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

---

(١) ص ٧٤ .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .

وإن كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، فى أن يحصل لها ماهية الذات . إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو الذى بحال أخرى ، وكلامنا فى نفس الماهية ، وجوهرها الثابت فى الحالين .

الثانى عشر [١] :

فإن قال قائل : قد[٢] ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها ؟ !

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .

وذلك لأن الذات التى تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هى الجوهر المجرد عن غواشى الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه لا يتأثر ولا ينفعل عن الغواشى الغريبة ، فإن تأثر عن غاش غريب ، فيكون بسبب المادة ؛ لأن المادة هى التى تغشى لها غرائب وعوارض .

فإذن كل ما يكون عقلاً ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا ينفعل ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة واحدة .

---

(١) ص ٧٥ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الغزالى على الفلاسفة فى كتابه التهافت ، فى مسألة علم الله بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول : [فإن قيل – يعنى على لسان الفلاسفة – : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ولا مادة .

قلنا : نسلم أنها مانع ولا نسلم أنها المانع فقط] .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذى أورده هناك ، على نفس المسألة .

الثالث عشر[١] :

فإن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام يقتضى أن يكون نفسنا جوهراً مادياً ؛ فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، ويتأثر وينفعل عن الغواشى الغريبة .

فلو لم يكن جوهراً مادياً ، فينبغى أن لا يتأثر ، ويحصل له المعقولات دفعة ، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة. فإنا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، وهذه موجبة كلية . فعكسها يكون موجبة جزئية . وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل . يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهراً ، متحقق الذات ، بريئاً عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام .

نعم إنما يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، بسبب أنه يحتاج فى كثير من المعقولات . فى أكثر النفوس ، إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن، ولا يشايعه فى مقصوده ، فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه فى لحة، فيكون كبرق خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره . وينغص وقته .

فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع عشر[٢] :

فإن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهى معقولة لك .

ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك .

فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك .

وما يدرينا ! ! فلعلها حاصلة ، لا لغيره ولا لذاته .

قلنا : هذا روم درجة بين النفى والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن ذاتك لك ، لما قلت : ذاتى ونفسى ؛ لأنه لو كان لغيرك ، لما قبل هذه الإضافة . ثم التحقيق فيه — وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العلوم — هو أن

---

(١) ص ٧٦ .

(٢) ص ٧٧ .

كل شيء حقيقته الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من حيث حقيقته شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .

وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية حقيقة ، بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيئاً ، ومن حيث هو متعين شيئًا ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .

الخامس عشر[1] :

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقمتم البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم يكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر ، ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال ، إن كانت استكمالا ؟ !

قلنا : اعلم أن النفس في ذاتها جوهر ، ليس بمركب الذات ، إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكان هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصور بها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الاطلاع ، على صور أخرى معقولة ، قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقرمة .

السادس عشر[2] :

فإن قيل : قد أثبتم بالبرهان ، أن النفس من المفارقات ، فكيف تنتفع بالبدن ، وما فيه من الحس والخيال ؟ ! .

---

(١) ص ٧٨ .

(٢) ص ٧٨ .

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخيل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية ؟ !

وكيف تؤثر الطاعات ، والمواظبة على العبادة فى التنوير والتصفية ؟ !

وكيف تؤثر المعاصى ، والانهماك فى الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد الفطرى ؟ ! .

قلنا : هذا سؤال شريف ، والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان فى ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان ، والعرفان يقيناً .

والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلابد من استعمال الفكر والخيال ، كما قدمنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصى ، فى التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق ، معرضة عن الحواس ، منخرطة فى سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق فى سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حاطًّا لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال ، والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عنها الأنوار الإلهية .

وكلما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .

فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة فى تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلايا الحقائق ؛ بأن يكون معدلاً مصقلاً منوراً ؛ وتصقيله بالتوجيه إلى جانب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولا دليل أقوى فى هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغى أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق] .

نتتقل مع الغزالى ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل فى بيانه لتجردها عن المادة وعلائقها بياناً وافياً ، ما يساعده على إثبات ما يريد إثباته . من أنها حادثة ، حدثت عند استعداد النقطة لأن يفاض عليها ما يتم به وجودها .

حدوث النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح حادث فى نظر الغزالى قال[١] :

[بيان أن الأرواح البشرية حادثة ، حدثت عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها ، كما قال تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » .

وتلخيص البرهان : أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .

وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تتكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها .

وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع المتضادين فيه ، كما يستحيل فى زيد وحده .

ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يتثنى وأن ينقسم ، إذا كان ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار ، فله بعض فيتبعض أما مالا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ؟ !

أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال .

وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثلين محال فى الأصل ، ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل واحد ، وجسمين فى مكان واحد ؛ لأن الأثنينية تستدعى مغايرة ، ولا مغايرة ههنا .

وسوادان فى محلين جائز ، لأن هذا يفارق ذاك فى المحل إذا اختص هذا

---

(١) ص ١١١ .

بمحل لا يختص به الآخر ، وكذلك يجوز سوادان فى محل واحد فى زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .

فليس فى الوجود مثلان مطلقاً ، بل بالإضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الإنسانية والجسمية ، وسواد الحبر والغراب مثلان فى السواد .

ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم .

الثانى : بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية ، كتغاير الماء الحار للماء البارد .

فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهى نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان الناطق يشملها .

وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال ، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد ، قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً . إذ الاختلاف فى أجزاء الجسم ضرورة ، ولو كان فى القرب من السماء والبعد منه مثلا .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتغاير محالاً .

وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ، ولكن فى هذا القدر تنبيه عليه .

فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام . ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتغايرت ! !

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ، فإنه لا سبب لتغايرها .

فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة فى جوهرها ، هيئة نزاع طبيعى ، إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولابد أن تكون مناسبة له

مناسبة خاصة ، لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر . وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة فى النوع والمعنى ، ولسنا نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب . بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية فى ذواتها . وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع فى المادة . حتى يستدعى مكاناً مميزاً ، وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً فى أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً فى شىء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة فى الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه . وهو أن حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق . وما شمله حد النوع فهو متفق فى النوع .

والدليل على أن أسباب التكثر ما ذكرته ، أن الأشياء التى ذواتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك . فمحال أن يكون بينهما مغايرة وتكثر .

وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع ، فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة فى التميز كافية . فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملك تلك المدينة الفاضلة .

فإن قيل : لا نسلم أن الأسباب المكثرة ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر ؟ ! ، أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان ؟ ، وإنما تتمايز وتتغاير بحقائقها

الذاتية ، وإنما نوعها في شخصها ، أعنى فى ذاتها .

فهلا قلتم فى النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغاير بخواصها، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المفارقة تتغاير بالعدد ؟! ، وتقولون : إنها تتغاير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها فى التمييز ، هيئة أنها كانت نفس البدن الفلانى ، ولئن كان هذا القدر كافياً فى التمييز ، فهلا كان كافياً فى التمييز . هيئة أنها ستكون نفس البدن الفلانى ؛ فإن الانطباع فى البدن ليس بشرط .

قلنا : فى المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغايرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير .

فإنا نعلم قطعاً ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن ، وتكتسب فضائل ورذائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغاير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة فى مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدريج شىء بعد شىء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعيًّا محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداعى محض ، بل على تدريج شىء بعد شىء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأى جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، فى الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به ؟! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكمال الاستعداد ، ليس يحصل بغتة ودفعة ، بل على تدريج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .

ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعنى منطبعة فى المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك فى النفوس التى ليست منطبعة فى مادة أصلا ، ولا علاقة بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف فى المملكة ؛ فالمتصرَّف فيه ، كيف يكون سبباً لوجوب المتصرِّف المدبِّر فيه ؟ ! . والمدبر أولى بأن يكون متقدماً فى الوجود على المملكة .

واشتراط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة فى المستعد ، غير ؛ واشتراط الاستعداد لقبول تصرف النفس، غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثانى لا يصلح سبباً ، لوجود النفس بوجه ما ، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه ، إما ليفيده كمالا ، أو ليستفيد منه فائدة . وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثرها الجهل .

فنقول : لا ارتياب فى أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة فى المادة وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذى عبر عنه فى التنزيل بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس فى طاقة القوى الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم

بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلوم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » كما ينقطع مطلب « ما » لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون .

الإشكال الثانى :

أن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجَب على الموجِب ؟ ! وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببدن دون بدن .

وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المخصصة لذاتها بعد الاتفاق فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .

ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد فى ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها مقدرة على استعداداتها .

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع

ما يحدث فى العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهى ذلك إلى الحركة ، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، وفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيئة النزاعية فى النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .

فإذن حدوث النفس له صفة فى الفاعل وصفة فى القابل :

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .

ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هى المتلونات ، دون الهواء الذى لا لون له .

وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال ، الحاصل بالتسوية ، كما قال : « سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد ، فإن المرآة التى ستر الصدأ وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيلها ، فكلما حصلت الصقالة ، حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذى لها .

فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة ، حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها ، من غير تغير فى الواهب ، بل إنما حدث الروح الآن لا قبله ، لتغير المحل ، بحصول الاستواء الآن لا قبله ، كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة ، على المرآة فى حكم الوهم ، من غير تغير فى الصورة ، ولكن كان

لا تحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهيئة . لأن تنطبع فى المرآة لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد . فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم: « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام » ؟ !

وقوله عليه السلام: « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !

وقوله عليه السلام :« كنت نبيًّا وآدم لمجندل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شىء من هذا لا يدل على قدم الروح . بل على حدوثه ، وكونه مخلوقاً . نعم دلَّ ربما بظاهره على تقديم وجوده على الجسد . كما ظن جماعة من الحكماء، وأمر الظواهر هين[1] فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر . كما فى ظواهر الآيات المتشابهات فى حق الله تعالى .

أما قوله عليه السلام: « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح أرواح الملائكة ، وبالأجساد . العالم : من العرش . والكرسى ، والسموات ، والكواكب . والهواء ، والماء . والأرض .

وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة ، بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير . ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه ، ولا لفلكه إلى السموات التى فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكرسى . إذ وسع كرسيه السموات والأرض ؛ والكرسى صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت فى جميع ذلك ، استحقرت أجساد الآدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أحساد العالم .

ولو انفتح لك باب معرفة الملكية . لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هى الروح الأخير من أرواح الملائكة .

---

(١) موقف الغزالى من النصوص هنا ، موقف جرىء، انظر إلى تعبيره عن قيمتها بقوله: « وأمر الظواهر هين » وفى تأويله هذه الأحاديث مثل من ذلك .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان ؛ بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع .

أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم » وبقوله عليه السلام: « إن الراكع منهم لا يسجد ، والقائم لا يركع ، وأنه ما من واحد إلا له مقام معلوم » .

فلا تفهمن إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام: « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام: « أول ما خلق الله القلم» وقال : « أول ما خلق الله العرش » وقال: « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك .

فكشفُ الغطاء عن هذا من وجوه ، تحت كل وجه فوائد لطيفة . ولطائف من الحكمة ؛ قلما تسطر فى الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدنا الموجودات كلها ، بشهادة الحس والعقل ـ على ترتب وتفاضل ، فى النوع والشخص :

أما فى المركبات التى هى أقرب إلى حواسنا ؛ فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان ، على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل ، كالنبى فى زمانه . والولى فى كل زمان .

وأما فى البسائط الجسمانية ؛ أعنى المتشابهة الأجزاء ، فهى أيضاً على تفاضل فى الجوهر ، والحيز . والعظم ، والحركة .

والأفضل من الكل الجرم الأقصى ، وهو الذى عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسى ، الذى وسع السموات والأرض .

وأما فى البسائط الروحانية أعنى المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان ؛ ففيها ترتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علماً وإحاطة ، وأبلغ فى الوحدة وأشبه بكمال الربوبية ؛ كان فى المقام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن

ينتهى بواحد ؛ فإن المترتبات المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالمترتبات فى كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها .

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .

فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذى مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل : أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهيولى ؛ أو ما روى فى الخبر : إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظلمة الخارجة .

وأما فى الأجرام . فقد انتهت بالجرم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلق الله العرش . ثم الكرسى .

وأما فى المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم ؛

فقد وجدت لكل مقام مثالاً ، ولكل مذهب محملاً ومساغاً .

ثم الأولية فى كل صنف منها . هل هى أولية بالزمان ؟ ! أو أولية بالمكان ؟ ! أو أولية بالذات ؟ ! أعنى العلة الفاعلية ، أو الكمالية ؟ ! فذلك مطلب آخر سهل التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثانى : أن المبادئ تساق إلى الكمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم يكن مبدأ . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال ؛

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر بأفعاله وصنائعه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلى .

وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال البارى تعالى ، وإكرامه .

ويصح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليقة ،

والصفوة من البرية . وهو الكمال والغاية . والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث ، كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة . تؤثر فى إعداد المادة . لقبول فيض الأمر والعقل ، والنفس ؛ حتى يحصل فى المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللباب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل فى المركبات الجزئية ، شخص فى مقابلة العقل الكلى ، بل هو شخص العقل ، أو عقل مشخص .

وذلك هو نبي زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهى صاحب المبدأ ، صاحب الكمال . وتكون النهاية هى الرجوع إلى البداية ، ويكون أول الفكر آخر العمل . ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وطسلم: « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتدأ الدين والشريعة ، من آدم عليه السلام . واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام . ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام ، ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتدأ العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فى دار الجزاء ؛ ولذلك قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب ، وأنا الحاشر . يحشر الناس على قدمى] .

وبهذا العرض ينتهى رأى الغزالى فى حدوث النفس الإنسانية . وفى ما جر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرها . فى تاريخ الفكر الإسلامى .

وعلى عادتنا فى مثل هذا البحث ، نولى وجهنا شطر ابن سينا . ليقرن القارئ بين الرأيين ، قال فى النجاة[1] :

[فصل فى إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفقة فى النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن :

فإما أن تكون متكثرة الذوات .

---

(١) ص ٣٠٠ .

أو تكون ذاتاً واحدة .

ومحال أن تكون ذوات متكثرة .

وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .

فحال . أن تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان . بعضها لبعض .

إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .

وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر .

والمادة متكثرة :

بالأمكنة التى تشتمل كل مادة على جهة منها .

والأزمنة التى تختص كل نفس بواحد منها ، فى حدوثها فى مادتها . والعلل القاسمة لمادتها .

وليست متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .

فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية ، أو المنسوب إليه الماهية با لاختصاص ؛ وهذا هو البدن .

وأما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتيًّا .

وهذا مطلق فى كل شىء ؛ فإن الأشياء التى ذواتها معان فقط ، فتكثر نوعياتها . إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها . أو بنسبة ما إليها . وإلى أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلا لم تفترق عما قلنا . فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان ، متكثرة الذات بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمى تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشىء الواحد الذى ليس

له عظم وحجم ، منقسماً بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة فى الطبيعيات .

وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد ، فى بدنين ؛ وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف فى إبطاله .

فقد صح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه . ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها . ويكون فى هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما — ذلك البدن الذى استحق حدوثها من المبادئ الأولية — نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله . والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ يخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلابد أنها إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن . ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفى علينا تلك الحال . وتلك المناسبة .

وتكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتتزيد به بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التى كانت . وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التى بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالى ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هى أبديتها وخلودها .

خلود النفس :

يرى الغزالى ، أن النفس شىء ، والبدن شىء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته ، فقد تفنى المملكة . ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالى أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا فنى الجسم فنيت النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثانى : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا ، بقاء أبدى ؛ إذ يستحيل عقلا أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول[١] :

[بيان بقاء النفس :

ونذكر أنها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أنها لا تفنى مطلقاً .

ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » .

ومعلوم أن من كان حيا مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً معدوماً .

وكذلك قوله تعالى: « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله ؛ أموات؛ بل أحياء » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر ، تسرح فى رياض الجنة » .

وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون فانياً ؛ وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .

فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ، بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة — أعنى تصرفاتها وتدبيراتها — عن البدن .

وإنما يموت الروح الحيوانى ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .

وفى كل موضع ينتهى إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر الباطنة . فذلك الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلى : فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر ، فهو متعلق

---

(١) ص ١٢٦ .

به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق .

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ فى الوجود .

أو تعلق المتأخر عنه فى الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه فى الوجود ، الذى هو قبله فى الذات . لا فى الزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ فى الوجود ، وذلك أمر ذاتى له لا عرضى ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضيًّا ، لا ذاتيًّا ، فإن فسد أحدهما ، بطل العارض الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن علة للنفس فى الوجود .

والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا بقواه ؛ لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبينا أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس . ومملكة لها ؛ أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، أو حدث عنها ذلك ؛ فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد ، محال .

ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناه ؛ ولأنه لابد لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو تهيؤ نسبة إليه — كما تبين فى العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شىء معطل فى الطبيعة المسخرة . المبلغة كل شىء من العنصريات إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة . فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهى ؛ الفياض بواسطة العلل المفارقة ؛ شىء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شىء . مع حدوث شىء ؛ وجب أن يبطل مع بطلانه . وإنما يكون ذلك ، إذا كان ذات الشىء قائماً بذلك الشىء ، وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور . وتبطل تلك الأمور . وتبقى هى . إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها . وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذى إنما هو تهيؤ إفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شىء غير الجسم — كما بينا — . ولا هو قوة فى جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشىء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن . ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء . وهو أن يكون تعلق النفس

بالجسم ، تعلق المتقدم فى الوجود .

فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً ، فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه فى الزمان .

وإما أن يكون التقدم فى الذات ، لا فى الزمان ؛ لأنه فى الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر فى الوجود .

وحينئذ لا يوجد أيضاً هذا المتقدم فى الوجود . إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم أن عدم فى نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض فى جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد ، بسبب يخصه ، لكن فساد البدن بسبب يخصه : من تغيير المزاج أو التركيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبتة فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن ، بل تعلقه فى الوجود بالجود الإلهى ، بواسطة المبادئ الأخر ، التى لا تستحيل ولا تبطل] .

وبهذا يكون الغزالى قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو عدم التلازم بين وجود النفس ووجود البدن ، وأنه إذا فسد البدن ، فليس يلزم أن تفسد النفس .

وبقى الأمر الثانى ،وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً،أعنى إثبات خلودها، وهو ما يعالجه الغزالى الآن ، قال[1] :

[برهان أن النفس لا تفنى مطلقاً :

(١) ص ١٣١ .

فنقول : إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفى شيء واحد ، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن لأمرين مختلفين فى الشيء يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون فى الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة فى المركبة . وأما فى الأشياء البسيطة المفارقة[١] الذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع فى شيء أحدىّ الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى ؛ وإذا لم يكن واجباً ، فكان ممكناً : والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذن يكون له فى جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذى له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذى يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ، أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً بالفعل ؛ وهو الصورة فى كل شيء ، ومن شيء حصل له هذا الفعل ، وفى طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر فى الجوهر ، الذى هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ونثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

---

(١) احترز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تفنى وتفسد انظر شرح الإشارات للرازى جـ ٢ ص ٧٨ .

وإما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء يجتمع منه ، ومن شيء آخر ؛ فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبينٌ إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع [١]، وقوة أن تفسد وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب ، واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة . قابلة كلا الضدين .

فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة . فإما أن تكون باقية . لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم

وإما أن تكون باقية بقوة . بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو فى المادة . لا فى جوهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهى قوة النفى والبطلان . إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة . وإلى هذا سقنا كلامنا ، والله ولى التوفيق] .

وبهذا يكون الغزالى قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما .

ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لوجدناه يحاول فيها إثبات نفس الأمرين اللذين عنى بهما الغزالى ، اقرأ قوله [٢] :

---

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالى .

(٢) ص ٣٠٢ .

[فصل فى أن النفس لا تموت بموت البدن :

ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلا .

أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر ؛ فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشىء نوعاً من التعلق :

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ فى الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه فى الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه فى الوجود ، الذى هو قبله بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ فى الوجود ، وذلك أمر ذاتى له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليس لا النفس ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود ، فالبدن علة للنفس فى الوجود ، حينئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلة للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .

وإما أن تكون علة صورية .

وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل.

ثم القوى الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية .

ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست

منطبعة فى البدن ، بوجه من الوجوه .

فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب : بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن ، تتركب وتمتزج ، تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم ؛ البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، أوحدثت عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، إحداث واحدة دون واحدة ؛ محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ؛ ولأنه لابد لكل كائن ، بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه . كما تبين فى العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث لها آلة ، بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شىء معطل فى الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شىء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شىء مع حدوث شىء يجب أن يبطل مع بطلانه إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشىء قائمة بذلك الشىء وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛ إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذى إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شىء غير جسم كما بينا ، ولا قوة فى جسم ؛ بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشىء ، ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم فى الوجود، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به، وقد تقدمه فى الزمان .

وإما أن يكون التقدم فى الذات لا فى الزمان ، لأنه فى الزمان لا يفارقه .

وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر فى الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم فى الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ، ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ، يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم ، أن عدم فى نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض فى جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة ، البدن يفسد ، بسبب يخصه لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ،من تغير المزاج أو التركيب .

فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد البدن ألبتة ، بسبب فى نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس ، فى الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه فى الوجود بالمبادئ الأخر ، التى لا تستحيل ، ولا تبطل] .

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا ترابط بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها ..

وأما الأمر الثانى ، وهو إثبات عدم فنائها مطلقاً ، أعنى خلودها الدائم ، فقد عرض له بقوله(١) :

[وأما أنها لا تقبل الفساد أصلا ، فأقول :

(١) ص ٣٠٦ .

إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما . ففيه قوة أن يفسد . وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى .

ومحال أن يكون من جهة واحدة . فى شيء واحد . قوة أن يفسد ، وفعل أن يبقى ؛ بل تهيؤه للفساد .. ليس لعلة أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة . مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد . وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فإذن لأمرين مختلفين فى الشيء ، يوجد هذان المعنيان .

فنقول : إن الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .

وأما فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران .

وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع فى شيء أحدىّ الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً — أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى . وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة .

فإذن يكون له فى جوهره قوة أن يبقى . وفعل أين يبقى — لامحالة — . وليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .

فيكون إذن فعل أن يبقى منه . أمراً يعرض للشيء الذى له قوة أن يبقى منه .

فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل . بل للشيء الذى يعرض لذاته ، أن يبقى بالفعل . لا أنه حقيقة ذاته .

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل . وهو الصورة فى كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفى طباعه وقوته . وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة . لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد .

وإن كانت مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر فى الجوهر الذى هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً . ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن تفسد، وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظنه قوم .

وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد ، شيء آخر فيها يحدث. والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو للمادة ، لا فى جوهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهى قوتى البقاء والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس ألبتة لا تفسد ، وإلى هذا سقنا كلامنا] .

أرأيت أن الغزالى كيف وافق ابن سينا ، لا فى المعنى وتحديد المقصود فحسب ، بل وفى العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً فاصلاً ؟ !

ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالى المتكلم ، لنرى كيف نصب من نفسه مناوئاً للفلاسفة بما فيهم الغزالى ، قال فى التهافت [1] :

[مسألة فى إبطال قولهم: إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لايتصور فناؤها :

---

(١) ص ٢٧٢ .

فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان :

أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلاً لها ؛ بل هو آلة تستعملها النفس ، بوساطة القوى التى فى البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالفعل الذى لها بمشاركة البدن ، والتخيل ، والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات .

ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن . لم تفتقر فى قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم فى العالم ، إلا الأعراض والصور ، المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهوائية ؛ والمادة التى هى المحل لا تنعدم قط .

وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس فى محل ؛ فإن الأضداد هى المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة : وهذا عين ما ذكروه فى مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه :

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة

فى جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى[1] ، فقد لا نسلم ذلك .

الثانى : أنه مع أنها لاتحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، وأنكروا على أفلاطون قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانى محقق :

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

وإن زعم : أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل إضافة .

وإن كانت النفوس متكثرة ، فبماذا تكثرت ؟ ! ! ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل قط ؛ ولو تماثل ، لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة فى الرحم واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس قط ؛ إذ قد تستعد فى رحم واحد نطفتان ، لتوأمين فى حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً فما المخصص ؟ !

---

(١) يعنى المسألة القائلة : إن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه ، وهى المسألة الثامنة عشرة ، الواقعة فى كتاب التهافت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن نقلنا إنكار الغزالى لهذه المسألة أيضاً .

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؛ فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ؛ به العلاقة بينَ هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً فى حدوثه ؛ فأى بعد فى أن تكون شرطاً فى بقائه ! !

فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد وبه الشرع [1] فى الميعاد .

---

(١) ولقد علقت على هذه العبارة ، فى كتاب التهافت – إخراجنا طبع الحلبى ، لسنة ١٩٤٧ – قلت :

« من حق الغزالى أن يعترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم – فى نظره – من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذى يتشبثون به .

على ما عودنا من طريقته فى هذا الكتاب ، التى تتسم بأنها طريقة المتشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس – مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه ، على ما هو المفروض– تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه فى ذلك ، بأن البدن كما كان شرطاً لحدوثها هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم : ليس من حقه أن يدعى ذلك . منسوباً إلى الشرع فأين هذا من نصوص الشرع ، التى تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت حياة ؟ ! !

كقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ،ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» .

وليس فى هذه الآية ، ما يدل على أن الحياة البرزخية ، خاصة بالشهداء ، بل الخاص بهم ، هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، ولعل قصر النص عليهم ، لتطمئن بهذه المغريات ، القلوب التى يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شىء فى الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان فى إثباتها ، ما يخالف رأى الغزالى ، الذاهب إلى أن الشرع قد جاء ، بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج فى النفس إلى البدن ، يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته إذ قد تخلف ذلك ، فى حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم : « ما أنتم بأسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه ، حين ألقى السلام على أهل القبور ، أو يسمعون ؟ !

وكثير فى هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، مما هو معروف مشهور ، فلا نطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالى منسوباً إلى الشرع ؟ ! !

على أنى لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعنى بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول فى شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ : =

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن، فليست إلا بطريق نزوع طبيعى وشوق جبلى ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق ، به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلى ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التى هى مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، لأنه استحكم فى الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة ، التى يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، فى أول الحدوث ؛ فلسبب ومناسبة بين

=» واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :

١ — الأول : ثبوت المعاد الجسمانى فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشى على قوله : «النافين للنفس الناطقة » بقوله : والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية كما علم من مذهبهم .

٢ — والثانى : ثبوت المعاد الروحانى فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

٣ — والثالث : ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمى ، والغزالى ، والراغب ، وأبى زيد الدبوسى ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية .

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع ، والعاصى ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصرف فيه ، كما كان فى الدنيا .

٤ — والرابع : عدم ثبوت شىء منهما ، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

٥ — والخامس : التوقف فى هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال :

لم يتبين لى أن النفس ، هل هى المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ؟ ! أو هى جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ ! »

وليس فى هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ، فضلا عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالى .

نعم فيه أن الغزالى وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مركب من نفس مجردة ، وجسم ، وإنه إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ، ولعله وطائفته يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة ، تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص فضلا عن أن يكون هو ما ورد به الشرع » .

البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلا ، أصلح لهذه النفس من الأخرى ؛ لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس فى القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ؛ وعدم اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا فى أصل الحاجة إلى مخصص، ولا يضرنا أيضاً فى قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهى المقتضية للاختصاص ؛ فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس فى بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت ؛ فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ؛ بأنه يقتضى التلازم أولا ، فلعل النسبة ضرورية فى وجود النفس ؛ فإن انعدمت ، انعدمت فلا ثقة بالدليل الذى ذكروه .

والاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، كما قررناه فى مسألة سرمدية العالم[1].

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث فى العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفى والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً ، سوى ما ذكرتموه .

فحصر الطرق فى هذه الثلاث ، غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس فى محل ، فيستحيل عليه العدم بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولا : أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، أى سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم السابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث، فيكون إمكان الوجود

(١) انظر ص ٩٦ فى التهافت .

سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافى ، لا يقوم إلا بشىء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق فى مسألة قدم العالم .

فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شىء ، كما وجد فيه شىء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقى ، ويكون ما بقى ، هو الذى فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشىء الذى طرأ عليه العدم ، مركباً من شىء انعدم ، ومن قابل للعدم ، بقى مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ، ويكون حامل قوة العدم ، كالمادة ؛ والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ؛ فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التى هى السنخ والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا ، أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشىء ، تكون قبل وجود الشىء ، فتكون لغير ذلك الشىء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التى لابد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلا ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار

ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم ، قبل العدم ، حاصلاً لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ، ولا نعني بقوة الوجود ، إلا إمكان وجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع فى الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود .

وقد بينا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ؛ إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ؛ ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة .

وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، فى مسألتى أزلية[١] العالم وأبديته[٢] .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان ، وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه [٣] بما فيه فلا نعيده فإن المسألة هى المسألة ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس] .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالى إلى بحوثه الأخلاقية ، حيث هى مقدمة ضرورية لبحثى السعادة والشقاوة ، اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم فى ضوئه وعلى هداه ، البعث ، ذلك المشكل ، الذى تبلبلت فيه الأفكار ، وتضاربت الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذى كان مثار تضليل وتكفير .

---

(١) انظر التهافت ص ٤٩ .

(٢) انظر التهافت ص ٨٩ .

(٣) انظر التهافت ص ٨٣ .

ولقد مرّ بنا حديث العقل العملى عند الغزالى ، وأن له مملكة خاصة به ، هى الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلاً فى هذه المملكة ، وتارة يكون منفعلاً . ومرّ بنا كذلك أنه إذا كان فاعلا نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا كان منفعلاً . نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً — عند الغزالى — كلما كان العقل العملى فاعلاً ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلاً ، وتنشأ عن ذلك رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خلق قوتى الشهوة والغضب لحكمة ، فلو أن العقل العملى أمعن فى قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدهما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شىء جاوز حده انقلب إلى ضده ، فكمال العقل العملى فى أن يقف من هاتين القوتين موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : الفضيلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض فى حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام الغزالى نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا لحكمة ، وأن فى محاولة إخمادها وإماتتهما إضاعة لتلك الحكمة ، قال[1] :

[أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهى أصعب إصلاحاً من سائر القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً فى الإنسان ، وأشدها به تشبثاً ، وأكثرها منه تمكناً ؛ فإنها تولد معه وتوجد فيه ، وفى الحيوان الذى هو جنسه ، بل فى النبات الذى هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخراً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر الهوى ، إلا بإماتة الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته[2] إياها ؛ فهى التى تضره

---

(١) ص ٨٤ معارج القدس .

(٢) لعل فى هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلمه ، دون قصد منه ، بدليل باقى النص فانظره . ثم هو فى الإحياء ص ١٠٢ جـ ٨ ندد بقوم حاولوا إماتتها ؛ قال :

[هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيهات ! ! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام هلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل . . .

وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط =

وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .

ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرًّا نقيًّا ، بل إلهيًّا ربانيًّا ؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما فى يدى غيره ، وسخيًّا بما فى يده ، ومحسناً فى معاملاته .

وأما منفعتها ، فهى أن هذه الشهوة مهما أدبت ، فهى المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة .

وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وتزجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة(١) .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل عدو يخشى مضرته من وجه ، ويرجى منفعته من وجه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .

فحق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التى تطلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة ، وإنها المستكنة فى ضمن الفؤاد ، استكنان النار تحت الرماد ؛ ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان ينزع منه عرق

= والتفريط] .

ولا غرابة فى أن نستأنس فى هذه المسألة ، برأى الغزالى فى كتاب الإحياء ، فإن هذه المسألة — عنده — من علوم المعاملة ، التى لا يضن بها ، والتى لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت بهذه المثابة من الأهمية ، فكيف جاز له فى صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتتها ! ! !

إلى الشيطان الرجيم اللعين .

فمن استفزته نار الغضب ، فقد قويت فيه قرابة الشيطان ، حيث قال : « خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار ، وشأن النار التلظى والاشتعال ، والحركة والاضطراب ، والصعود وعدم قبول الآثار .

ومن نتائج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضيها ومنشؤها مضغة ، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .

وفى هذه القوة إفراط واستيلاء ، يجذب إلى المهالك والمعاطب ، وفيها تفريط وخمود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة .

ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الأخلاق ، من : الكرم والنجدة ، وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار][1] .

[**الفضائل** [2] :

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع ، تشمل شعبها وأنواعها ، وهى :

الحكمة .

والشجاعة .

والعفة .

والعدالة .

---

(١) وقال فى الإحياء ص ١٠٣ جـ ٨ :

[والمطلوب فى صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن التهور ، وعن الجبن جميعاً . وبالجملة أن يكون فى نفسه قوياً ، ومع قوته منقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » وصفهم بالشدة ، وإنما تصدر الشدة عن الغضب ، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية ، ! ! ، والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ، يغضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرجه غضبه عن الحق ، وقال تعالى : « والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس » ولم يقل : والفاقدين الغيظ] .

(٢) ص ٨٨ معارج القدس .

فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ؛ فبها تتم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض .

فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينطوى من الأنواع تحتها :

الحكمة :

أما الحكمة فنعنى بها ما عظمها الله تعالى فى قوله : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتى خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهى منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحداهما تلى جهة فوق ، وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية : الضرورية والنظرية ، من الملأ الأعلى ، وهى العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه . ورسله ، وأصناف خلقه ، وتدبيره لملكه وملكوته ، وأحوال الإبداء والإعادة : خلقاً وأمراً ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هى التى تلى جهة تحت ، أعنى جهة البدن ، وتدبيره . وسياسته ، وبها تدرك النفس الخيرات فى الأعمال ، وتسمى العقل العملى ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تتقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص .

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة فى بعض الأوقات وفى حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثانى أشهر ، وهذا الثانى كالكمال والتتمة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية ، والأولى هى الحكمة العلمية النظرية .

ونعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتهما على الحد الواجب ، فى الانقباض والانبساط وهى العلم بصواب الأفعال .

وتدبير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظرى ، فالعقل النظرى يستمد من الملائكة الكليات ، والعقل العملى يستمد من العقل النظرى ، الجزئيات ، ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس فيه ما بالقوة ، وتدرك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ، فيحرك السموات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على العقل العملى ، والعقل العملى ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات عالم البدن ، فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الجميلة .

وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الخب ، والبله .

أما الخب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا مكر وحيلة ، بإطلاق الغضبية والشهوية ، لتتحركا إلى المطلوب ،حركة زائدة على قدر الواجب .

وأما البله ، فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية ، عن القدر الواجب .

ومنشؤه بطء الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال . . .

الشجاعة :

أما الشجاعة فهى فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة الحمية منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، فى إقدامها وإحجامها .

وهى وسط بين رذيلتين مطيفتين بها ، وهما التهور والجبن .

فالتهور : لطرف الزيادة على الاعتدال ، وهى الحالة التى بها يقدم الإنسان

على الأمور المخطرة ، التى يجب فى العقل الإحجام عنها .

وأما الجبن فطرف النقصان ، وهو الحالة التى بها تنقبض حركة القوة الغضبية ، عن القدر الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .

ومهما حصلت هذه الأخلاق ، صدرت منها هذه الأفعال ، أى يصدر من خلق الجبن الإحجام لا فى محله ، ومن التهور الإقدام لا فى محله ، وهما خلقان مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو الخلق الحسن المحمود ، وإياه أراد بقوله تعالى : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » فلا الشدة فى كل مقام محمودة ولا الرحمة ؛ بل المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع .

فمتى حصل له ذلك ، فلينظر ، فإن كان طبعه مائلاً إلى النقصان ، الذى هو الجبن ، فليتعاط أفعال الشجعان تكلفاً ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتياد طبعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجعان بعد ذلك طبعاً .

وإن كان مائلاً إلى طرف الزيادة وهو التهور ؛ فليشعر نفسه بعواقب الأمور ، وبعظم أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها ، علاقة منه فكانت لا تتعذب أصلا بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر ، عليها ابتهاجاً ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتما مقضياً » .

وقال عليه السلام : « شيبتنى هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى: « فاستقم كما أمرت » فإن الامتداد على الصراط المستقيم ، فى طلب الوسط بين هذه الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من حال الصراط فى الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط فى الدنيا ، استقام عليه فى الآخرة ، بل يكون

فى الآخرة مستقيما ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب فى كل ركعة من الصلاة، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى: « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك فى خلق واحد ، لطال العناء فيه ، فكيف وقد كلفنا ذلك فى جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر(١) كما سيأتى.

ولا مخلص من هذه المخطرات ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « الناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم » .

فنسأل الله العظيم ، أن يمدنا بتوفيقه ، لنتجاوز الأخطار فى هذه الدار ، ولا ننخدع بدواعى الاغترار ، فهذا . . هذا . . . . .

العفة :

أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية ، وهى انقيادها على يسر وسهولة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ، بحسب إشارتها .

---

(١) وينبغى أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التى يرسمها الغزالى ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالحمل على النفس لتنقص منها ، إن كانت زائدة ولتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، وليست خاصة بهذه الفضيلة وحدها ، ولكنها الخطة التى يراها الغزالى ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما أتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومنه يفهم أيضاً ، رأى الغزالى فى الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص، دون أن أنبه القارئ إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لا تتعذب أصلا ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجع إلى رأى من يرى ، أن البعث روحى صرف ، وأن العذاب إنما يكون بتذكر الملاذ التى كانت النفس تجنيها بوساطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هى مع ذلك حاجة من حاجات النفس، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهى فى عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأس على فراقه ولا تشعر بخسارة شىء عند فواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، فى مقام خاص .

ويكتنفها رذيلتان :

الشره .

وخمود الشهوة .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة فى اللذات ، التى تستقبحها القوة العقلية ، وتنهى عنها .

والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضى العقل تحصيله .

وهما مذمومان ، كما أن العفة التى هى الوسط ، محمودة .

وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لا سيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط فى ذلك نقصان ، وإنما الكمال فى الاعتدال .

ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلا .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذى يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حيا ، والحواس سليمة ، فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبه بالطبقة العالية بالإضافة إليه ، وهى الملائكة[1] ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لا محالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذى هو سبب بقاء النوع الإنسانى ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، لا للعب والتمتع ، وإن تمتع ولعب ، كان باعثه عليه ، التآلف والاستمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح . ويقتصر من الأنكحة على القدر الذى لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان

---

(١) فيه دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان فى نظر الغزالى .

لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الخضم من النجاسات ، لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر .

وكم أحمق يتكايس ، فيقايس نفسه به ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدرى ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

العدالة :

وأما العدالة فهى حالة للقوى الثلاث ، فى انتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب فى الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل ، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود بكون الملك بصيراً قاهراً، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم فى البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم .

كذلك العدل فى مملكة البدن ، بين هذه الصفات .

والعدل فى أخلاق النفس ، يتبعه لا محالة العدل فى المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن .

إما فى الأخلاق .

وإما فى حقوق المعاملات .

وإما فى أجزاء ما به قوام البلد .

والعدل فى المعاملة ، وسط ، بين رذيلتى الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ما له أخذه ، ويعطى ما عليه إعطاؤه .

والغبن أن يأخذ ما ليس له .

والتغابن أن يعطى فى المعاملة ، ما ليس عليه حمد ولا أجر .

والعدل فى السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة فى ائتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها

على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون فى قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم . كالقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه . ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، قامت السموات والأرض ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم الحق ، وتأخير المؤخر الحق ، جلت عظمته وعظمت قدرته . . .

فالعدالة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل .

والله ولى التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، الذى هو الوسط بين طرفى الإفراط ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقر به من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فلله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فمشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذى هو فوقه ، وإن حرم عنه اطرح إلى الحضيض الذى تحته . فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق فى القرب من الله ، بأفق[1] الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته . أعاذنا الله منها بفضله] .

السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالى . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب

---

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان .

زكاء النفس ، وطهارة القلب ؛ وكيف يكون زكاء النفس وطهارة القلب سبباً من أسباب إفاضة المعرفة ، على النفوس التى زكت ، والقلوب التى طهرت .

فإذا بين لنا الآن ، أن السعادة الحقة إنما هى فى المعرفة ، ظهر لنا الترابط الوثيق بين الفضيلة والسعادة . وها هو ذا يحدثنا عن السعادة .

[(١) بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :

اعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، شرحوا أحوال الآخرة أتم شرح وبيان ، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً وتخويفاً ، مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، لا سيما ما فى الشريعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المعاد ، بالروحانى والجسدانى ، والعاجل والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .

وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحيًا وإخباراً والعقل المجرد كيف يهتدى إلى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء فى الآخرة ، مقدراً عليها مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مترتبة متفاضلة ، وإنما شرفها بشرف معلوماتها . ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها ، والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ، ومتمايزة بالخير والشر ، والمقادير فيها عملا وجزاء مما لا يهتدى إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحى والإنباء ، مطلعاً على ما فى ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فإذن السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التى بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبه عليها فى مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة ، فى دار الغربة .

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس .

فنقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ؛ وأذى وشراً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحس .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاده .

ويشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بموافقها وملائمها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ، كانت اللذة التى له ، أبلغ وأوفر .

وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل العنين فإنه متحقق أن الجماع لذيذ ، ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذياً ، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس فى سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته غير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن نسميه لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل النفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضاءه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة وهو أوفق شيء له ، وكارهاً له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى توجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، بل لا نسبة لها ألبتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ودواماً ، وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح

والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشىء كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له من الزوائد غير الداخلة فى معناه إلا بالعرض ، والخوض فى باطنه وظاهره ، بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكنا فى عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا فى الرذائل التى ألفناها لا نحس بتلك اللذة إذا حصل شىء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه فى بعض ما قدمنا من الأصول ؛ ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية .

والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد .

وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرور الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات فى الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفأ ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهرير ، المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف والذى قد عمل فيه نار وزمهرير ، فمنعت المادة الملابسة وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الذى لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الخدر الذى

أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الحذر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل الذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً فى سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب ألبتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع فى جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبمبادئ معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لا غير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الأنسى أو معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة ، مضادة للآراء الحقيقية ، وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس، فإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقدمة فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفى قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملى يد الاستيلاء وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة .

فالعقل ينبغى ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغى أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التى بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهيه عنه البدن وتمام انغماسه فيه ؛ فإذا فارقته أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، وتأذت أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتى ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين ، لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التى للعارفين فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية ، صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة، ولهذا قال عليه السلام: « أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب » .

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصى وكدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فيتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى ، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ، ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .

فخلاصة هذا الفصل : أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلا . فهو من أهل النجاة . لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين ، وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو فى عذاب مقيم . وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية ، وأضاف إليها أعمالاً صالحة، فهو من أهل الجنة . وإن اعتقدت اعتقادات حقة ، ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا

ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وإن كانت من العلوم فى درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ الآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا فى السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، والجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة ، ويحترز عن مضادها وعوائقها ، والله ولى التيسير والتوفيق .

فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلاً تنال به كمالاً[1] وتقول قولا تنال به كمالا ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر فلا يتصرف فى شيء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية ؛ والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى

---

(١) ولعل هذا هو السر فى قولهم : إن الجنة ليست دار تكليف .

الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ؛ وكذلك حال نفوسنا] .

هذه هى نظرة الغزالى إلى السعادة الإنسانية ، وإلى حال النفس بعد الممات ؛ فقارن بينها وبين قول ابن سينا فى النجاة[١] .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة . وهو الذى للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم ؛ حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالمقاييس . اللتان للأنفس ؛ وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية . بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع .

فنقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة . ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بموافقها وملائمها ، هو الخير واللذة الخاصة بها .

---

(١) ص ٤٧٧ .

والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً، فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ؛ فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلاً وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذاذة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشتهى من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك، وإن كان مؤذياً . وفى الجملة فإنه لا يتخيله.

وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .

ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة ، وأن رب العالمين عز وجل ، ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له، وقوته غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ؟!

ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع

أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ؛ ولكن عدم الاستلذاذ به ؛ كالخائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وأيضاً ، فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل الممرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه فحينئذ ننفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهاً له ، وهو أوفق شيء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

* * *

فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف ، إلى الغرض الذى نؤمه ، فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، بهيئاتها وقواها .

ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولا ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التى للقوى الأخرى ، وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة وتماماً وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !

وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ما وصوله ، بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار فى جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال ؟ !

إذ العقل والمعقول والعاقل شىء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك فى نفسه ، أكمل ؛ فأمر لا يخفى .

وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه ، بأدنى تذكر لما سلف بيانه ؛ فإن النفس النطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوائد غير الداخلة فى معناه ، إلا بالعرض . وله الخوض فى باطن المدرك وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟ ! ولكننا فى عاجلنا وبدننا وانغماسنا فى الرذائل لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شىء من أسبابها ، كما أومأنا إليه فى بعض ما قدمناه من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتنشق روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا ؛ فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح أو خجل ، أو تعيير أو شوق لغلبة .

وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات الأشياء ، فكيف فى الأمور النبيهة العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس

بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيهة ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهى بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن — كما قلنا — قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات فى الحقيقة ؛ عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كفء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ، التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج .

فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فمنعت المادة الملابسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة .

وتلك هى الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها .

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ،

ولا أيضاً فى سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع فى جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أوليًّا ، بل رأياً مكتسباً ، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الإنسى .

وإما معاندون جاحدون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية :

والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكننى أن أنص عليه نصًّا إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقيًّا ، ويصدق بها تصديقاً يقينيًّا لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة فى الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لا تتناهى .

ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأى وحدة تخصها ؟ ! . وأنها كيف تعرف ؟ ! حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ ! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة — وكأنا قد ذكرناها فيا سلف — فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر فى كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ؛ وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت فى النفس الناطقة هيئة إذعانية ، وأثر انفعالى ، قد رسخ فى النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الانقيادية ، وتنقية النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة فى البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهى الشوق الجبلى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من

عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة . بسبب الاتصال به . كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق التى له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظ أذاه .

ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يلهيها عنه أيضاً ، البدن وتمام انغماسها فيه .

فإذا فارقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما . لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها .

وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة.

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، بفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور فى أنفسهم من ذلك فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولا منع فى المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .

قالوا : فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية . وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فتشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .

وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما تشاهد ذلك فى المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأناً فى بابه من المحسوس على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود فى المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد النفس . وصفاء القابل .

وليست الصورة التى ترى فى المنام . والتى تحس فى اليقظة — كما علمت — إلا المرتسمة فى النفس. إلا أن إحداها تبتدئ من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت فى النفس ، تم هناك إدراك المشاهدة .

وإنما[1] يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس . لا الموجود من خارج فكل ما ارتسم فى النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب الذاتى هو هذا المرتسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .

فهذه هى السعادة والشقاوة الحسيستان . واللتان بالقياس إلى الأنفس الحسيسة .

وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها . وإلى المملكة التى كانت لها ، كل التبرى .

ولو كانت بقى فيها أثر من ذلك . اعتقادى أو خلقى ؛ تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين] .

هذه هى السعادة . وتلك هى الشقاوة . فى نظر كل من الغزالى . وابن سينا ؛ فهل نستطيع أن نلائم بين ما يذكرانه فى أول البحث . من أن السعادة البدنية أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين

---

(١) قارن هذا النص بما سنرويه للغزالى فى البحث عن كتاب « المضنون به على غير أهله » .

ما يذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التى كانت بينها وبين الأبدان فى الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحللها من هذه الصلة ؟ !

ثم أرأيت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هى بالأثر الذى تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . فى التخيل غناء عما يدعى من وجودات خارجية ! !

ثم أرأيت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية. إن كان ولابد أن تستعين بشىء من الأجسام . على تمام عملية التخيل . فى الأجرام السماوية — يعنى دون الأجسام الإنسانية — الغناء الكافى .

وستجد لكل ذلك نظيراً ، عند الغزالى فيما يأتى من نص « المضنون به على غير أهله » .

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدى الحديث عن البعث ؛ فإن فى حديث السعادة ما يلقى ضوءاً على فكرة البعث ، التى تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

رؤية الإله :

يرى الغزالى أن الإنسان السعيد ، يرى الله فى الدار الآخرة ، والرؤية فى نظر الغزالى اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين [لأن الرؤية[1] سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لا لأنها واقعة بالعين] .

فالإنسان السعيد فى الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان فى الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك .

[وكما[2] أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والمرئى ، ولابد من ارتفاع الحجاب لحصول

---

(١) ص ١٨١ معارج القدس .

(٢) ص ١٨١ .

الرؤية وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لا تنتهى إلى المشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ، مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام: « لن ترانى » وقال تعالى: « لا تدركه الأبصار » أى فى الدنيا .

فإذا ارتفع الحجاب بالموت ، وطهرت النفس من كدورات المعاصى ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستعد لأن يتجلى فيه الحق جلاله ، فيتجلى له تجلياً ، يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما كان عليه كانكشاف تجلى المرئيات ، بالإضافة إلى ما تخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هى التى تسمى بالرؤية فإذن الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً .

بل أقول : كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخيل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه فى الآخرة كذلك] .

هذا وإن كان يقول فى منهاج العابدين[١] :

[الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ !

فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشى فى رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك فى سائر الأعضاء .

فالعين إنما هى للنظر إلى رب العالمين سبحانه] .

---

(١) ص ٢٥ .

البعث :

يرى الغزالى — ضرورة أن الروح عنده غير فانية ، ولا يجوز عقلاً أن تفنى ، وضرورة أن للكون إلهاً حكيما عادلا — أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها فى عالم ثان يسمى العالم الأخروى ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

أما أن الجسم سيكون معها فى ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به ، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالى » فى كتبه الخاصة ، على غير عادته ، فإنه بينا يصرح[1] فى موضع أن الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية فى الدار الآخرة ، يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك[2] أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمور العقلية التى لا يصح أن يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمور الحسية ، لأنه لا نسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما[3] .

وكذلك يرى أن الشقاء الروحى الحاصل للنفس [لا يعدله تفريق النار أو تبديل الزمهرير][4] .

وأيضاً يقول : إن السعادة الروحية لأهل السعادة ، والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائمان فى الدار الآخرة بلا انقطاع[5] .

ويقول : إن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا فى الدار الدنيا ولكننا لا ندرك تلك السعادة ، ولا تلك الشقاوة ، لملابستنا للبدن[6] .

فما دام لابد من السعادة أو الشقاوة الروحيين .

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس .
(٢) مر بنا ذلك فى بحث السعادة .
(٣) ص ١٧١ معارج القدس .
(٤) ص ١٧٣ معارج .
(٥) ص ١٧٩ معارج .
(٦) ص ١٧٢ معارج .

إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسيين .

وما دام حصولهما فى الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له .

وما دام المانع من تذوقهما عند حصول أسبابهما فى الدنيا هو البدن .

أفلا يؤدى هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً فى الدار الآخرة ؟!

هذا ما عسى أن تفيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لا تصريحاً . بل إن الغزالى ليكاد يصرح بعدم البعث الجسمانى ، وذلك حيث يقول :

[فهؤلاء[1] — يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعانى العقلية وما فى هذا الإدراك من السعادة — إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، وإذا فارق — يعنى البدن — ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام — يعنى عن البدن — وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن ، وقد فارق] .

وحيث يقول[2] :

« وأما إن كانت — أى النفس — مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصى وكدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه] .

وحيث يقول ثالثاً[3] :

[والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم تجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان] .

---

(١) ص ١٧٤ معارج .

(٢) ص ١٧٧ معارج .

(٣) ص ١٧٩ معارج .

وحيث يقول رابعاً [١] :

[وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فيطالع اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف] .

وفى موضع آخر من الكتاب[٢] يحاول « الغزالى » الإجابة عن سؤال افترضه هو افتراضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال [إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة فى الخيال ، وتعريتها عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت يذهب الجسم فيذهب معه الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالا أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسد بذهاب قوة الخيال التى ذهبت بذهاب الجسم] .

فيقر « الغزالى » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ، ويقول فى الإجابة :

[لا حاجة إلى النفس بالخيال فى العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً لها ، عن الاتصال بالملك ، فى العالم الآخر ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا استغنى عنه . .] .

وأيضاً فى موضع غيره[٣] ، يتوجه بسؤال يقول فيه : [فإن قال قائل : قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟ !] فيسلم الدعوى ويمضى فى إقامة الدليل .

---

(١) ص ١٧٣ معارج .
(٢) ص ٦٦ معارج القدس .
(٣) ص ١٧٠ معارج القدس .

فإذا كانت النفس — فى رأى الغزالى —[١] ستكون عالماً عقلياً منتقشاً بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشتغلة بالبدن .

ويقول[٢] :

[والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية ، والتجريد عن المادة ، لأمر فى ذات تلك الأشياء . لا لأمر فى غريزة العقل ، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها] .

والغزالى يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول[٣] : [إن النفس تستعمل آلة جسمانية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات] وهذا أمر مقرر لدى غيره من فلاسفة المسلمين . وإنما أردت أن أؤاخذه باعترافه .

ثم يصرح [أن النفس[٤] الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل . والخير الثابت فى الكل مبتدأ من الكل وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله .

فينقلب عالماً معقولا ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى مسلكه وصائراً من جوهره] .

وما دامت النفس ستصير عالماً عقلياً صرفاً فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفساً يصير عقلا ؟ ! فهذا يسأل عنه الغزالى

---

(١) ص ١٧٥ منه .
(٢) ص ١٤٠ منه .
(٣) ص ١٥١ .
(٤) ص ١٧٠ منه .

وربما كان ذلك ممكناً على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصتين .

إحداهما : باعتبار العقل النظرى وهى إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه العقول ، إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملى وهى إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية .

فالغزالى قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتى العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية فى إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملى ، تستعين بآلات البدن . فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلا صرفاً .

ولقد وازن « الغزالى » بين العقل النظرى فى الإنسان وبين العقول المجردة ثم بين العقل العملى فيه وبين نفوس الأفلاك فقال[1] :

[إن الإنسان جسم وعقل ، والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى ، فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى . ولهم الوصول بلا انفصال ، وإلى نفوس محركة للسموات ، وإلى أجسام] .

فهذه الموازنة ربما تفيد ما ذهبنا إليه من إمكان صيرورة النفس الإنسانية فى الدار الآخرة عقلا .

والغزالى يرى أن الجنة التى كان فيها آدم وإبليس ، وأمر فيها إبليس بالسجود لآدم ، جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، فى نظره هى الجنة الأولى كان البعث روحياً صرفاً .

ويصرح « الغزالى » أيضاً أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج عليها كما خرج إبليس ، صار ملكاً ، والملائكة فى نظر « الغزالى » لا تأكل ولا تشرب ولا تسكن قال :

[فمن[2] لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق

---

(١) ص ١٩٩ من معارج القدس .

(٢) ص ٢٠٥ .

ولعن كحال الشيطان الأول، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل ، وقيل : اخرج منها فإنك رجيم ، وذلك معنى اللعن .

ومن قبل الأمر أدخل فى عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا فى عالم الثواب] .

ويقول الغزالى(١) : ينبغى للإنسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو فى هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .

فليت شعرى . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر . وأثاث وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟!

إن كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم فى الحياة الدنيا ، بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .

لكنا نرى الغزالى يدعو دعوة ملحة إلى الزهد فى الدنيا ، وفى أطايبها وملاذها ، ويصف كل هذه المتع أوصافاً تنفر منها وتزرى بها ، ويوصى بأن يكون الإنسان روحياً ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يتجرد من الدنيا وزينتها . ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات .

ولذلك يقول(٢) :

[إن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة عن الحواس ، متحركة فى سلك القدس ، مستدعية لشروق نور الحق فى سرها .

فكل مايكون مانعاً من ذلك يكون حاطاً لها عن درجتها ، وبقدر ماتعرض عن حضرة الجلال وعن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب] .

ويقول عن الشهوة(٣) :

[ومتى قمعها – أى الإنسان – أو أماتها صار حراً نقياً، إلهياً ربانياً، فتقل حاجاته ، ويصير غنياً عما فى يد غيره ، وسخياً بما فى يده، ومحسناً فى معاملاته] .

---

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) ص ٧٩ .

(٣) ص ٨٤ معارج القدس .

فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة فى نظر الغزالى ، أشبه شيء بهذا الذى يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيد العلاقة وتقويتها .

فهذه النصوص تعطى فى ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن فى العالم الآخر . وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذى أشرت إليه سابقاً .

ونفس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح — كما فى النص الذى سقناه فى بحث السعادة — بأن الجسم سيبعث ، إذا به حينما يتكلم عن السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعاً وعائقاً .

ولقد حكم الغزالى فى كتاب التهافت — بمقتضى نص ابن سينا هذا — عليه بأنه ينكر البعث الجسمانى .

هذا ولقد كتبت تعليقاً على نص ابن سينا هذا ، وتعليقاً على نقد الغزالى له ، فقلت — فى إخراجنا لكتاب التهافت[1] :

[هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وشطر رجع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك — أيضاً — حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى ؛ يكاد يلغى كل ما جاء فى الشطر الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، فى الخلاص من البدن .

فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها .

والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً تأذت وتألمت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه

---

(١) ص ٢٩٧ .

إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء فى الشطر الثانى ، وإنما ذكر الأول تقية ؟ ! هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟ !

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقية فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره فى نظر خصومه ، عن خطرها ؟ ! كالقول بقدم العالم .

وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ؟ ! فإن كلاً منهما ينفى ما يثبته الآخر .

فى الحق أن موقف ابن سينا فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب

ولكن هل يحق للناقد المنصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟ !

هذا ما لا أوافق الغزالى عليه] .

وإذا عرجنا على كتابه « المضنون به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً فى هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسمانى فى هذا الكتاب أيضاً ، يقسم اللذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن الحصول فى الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً صرفاً ، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً وروحياً .

فهل الغزالى يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس روحياً فقط ، ولبعضهم جسمياً فقط ، ولبعضهم جسمياً وروحياً ؟ !

وربما كان الأمر كذلك فى نظره ، بدليل أنه يقول[1] :

[فإن من النفوس الإنسانية وعقولها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ، والتقدس عن علائق المواد ، وغواشى هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً فى سلك العقول المفارقة ، متصلا بالعقل الأول ، مستمداً من الكلمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسمانية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفعل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة فى أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملأ الأعلى ، وهم المبادئ الأولى ، يحق لهم أن يقولوا : « كنا أظلة عن يمين العرش ، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله: « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين» وصدقاً قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم نجندل بين الماء والطين] .

وهذا هو نص المضنون به على غير أهله !

[اللذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها ، وهى كما تقدم حسّى وخيالى وعقلى .

أما الحسى فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام فى أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والإستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر المخضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفى كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ، ولكل واحد فى الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ; « ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون] .

وربما يعظم الله تعالى فى الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة ، فى دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها فى الآخرة دون الدنيا .

---

(١) ص ١٨٣ من معارج القدس .

وأما الخيالى فلا يخفى إمكانه ولذته كما فى النوم . إلا أنه مستحقر لانقطاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى لأن التذاذ الإنسان بالصور من حيث انطباعها فى الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم الخارج لدامت اللذة .

وللقوة المخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم ، إلا أن صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة ، فلذلك لو اخترع صوراً جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس يصير مبصراً كما فى النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ؛ ولا تفارق الآخرة الدنيا فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة فى القوة الباصرة ، وكل ما يشتهيه يحضر عنده فى الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخيله بسبب إبصاره ، أى بسبب انطباعه فى القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شىء يميل إليه إلا ويوجد فى الحال . أى يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن فى الجنة سوقاً تباع فيها الصور » والسوق عبارة عن اللطف الإلهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير اختيار كما هو الحال فى النوم فى هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد فى مكانين ، وإذا صار مشغوفاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغوفاً محجوباً عن غيره ، وأما هذا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا اشتهى مشاهدة الشىء مثلا ألف شخص فى ألف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى أماكنهم المختلفة . وأما الإبصار الحاصل عن شخص الشىء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا فى مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص فى قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلى فأن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات

العقلية التى ليست بمحسوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثالاً للذة أخرى ، فإنه لو رأى فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن ، والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والخمر ، والأشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلىء ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرر المرصعة بالجواهر ، والغلمان الماثلين بين يديه للخدمة ، لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقرة العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور المملكة ونفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق ، لكل واحد مذاق يفارق الآخر .

فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن تفهم كذلك وإن كان مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده : فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور التى لم تفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور واللذات ، والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم ويشفى شرههم وشهوتهم ، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه ، وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات واللذات ، والقدرة واسعة ، والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذى احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهى ، ولا تدرك بالفهم البشرى ، وإنما يدرك ذلك فى مقعد صدق عند مليك مقتدر] .

الحق أن « الغزالى » مضطرب فى هذه المسألة ، ولو جاز لنا فى هذا الفصل أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه قول الغزالى[1] : [لم يحصل البشر من أمر الجنة إلا الأسماء والصفات] .

---

(١) ص ٢٢ .

وقوله[١] : [ومعرفة هذا الاسم — يعنى الباعث وهو من أسماء الله — موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أغمض المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمة] لكان أصدق معبر عن حال الغزالى .

هذا وبينا نجد « الغزالى » يدع الروحانية تطغى فى كتبه المضنون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطغى فى كتبه غير المضنون بها ، حتى لا تجد للروحية إلى جانبها مكاناً ، فالملائكة أجسام والروح جسم . قال[٢] :

[فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، ولهما روائح طيبة ، فيلفونها فى حريرة من حرير الجنة ، وهى على قدر النحلة شخصاً إنسانيًّا ، ما فقد من عقله ولا من علمه المكتسب فى دار الدنيا ، فيعرجون به فى الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر فى الأمم السالفة ، والقرون الخالية ، كأمثال الجراد المنتشر ، حتى تنتهى إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائيل أى جبريل ، وهذا فلان معى بأحسن أسمائه وأحبها إليه ؛ فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهى إلى السماء الثانية — وهكذا يستمر « الغزالى » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بإزاء كل سماء — حتى ينتهى إلى سدرة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين كدأبه فى مقالته ، فيقال أهلاً وسهلاً ومرحباً بفلان كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر فى بحر من نار ، ثم فى بحر من نور ، ثم فى بحر من ظلمة ، ثم فى بحر من ماء ، ثم يمر فى بحر من ثلج ، ثم فى بحر من برد ، طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، وهى ثمانون ألفاً من السرادقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرفة ، على كل شرفة قمر يهلل الله تعالى ويسبحه ويقدسه ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحينئذ ينادى مناد من الحضرة القدسية ، من وراء السرادقات ، من هذه النفس التى جئتم بها ، فيقولون فلان ابن فلان ،

(١) ص ٥٩ .

(٢) الدرة الفاخرة فى كشف أحوال الآخرة . ص ٦ .

فيقول الجليل جل جلاله ، قربوه ، فنعم العبد كنت يا عبدى ، فإذا أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخجله ببعض اللوم والمعاتبة ، فيظن أنه هلك ، ثم يعفو عنه سبحانه] .

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت فى القبر ، وحال الملائكة معه فيقول[١] :

[فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان ، يخرقان الأرض بأنيابهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف وبيد كل واحد منهما ، مقمع من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان ما رفعاه ، لو ضرب به أعظم جبل لجعله دكًّا ، فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل فى منخر الميت ، فيحيا الميت من الصدر ، ويكون كهيئته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حيثما تحرك انفتح له ، ووجد فيه فرجة إلخ . .]

ثم يتحدث عن النار فيقول[٢] :

[يفتحان له باباً من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلالها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع . . . إلخ] .

ويقول[٣] :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرواً يعذب به فى قبره على قدر جرمه ، وفى الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً ، وهو ولد الخنزير] .

وهكذا يمضى « الغزالى » فيصور لنا الجنة تصويراً ماديًّا ، والميزان كذلك ، حتى[٤] [إن القرآن يأتى يوم القيامة ، فى صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع] .

---

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .
(٢) ص ١١ المصدر نفسه .
(٣) ص ١١ المصدر نفسه .
(٤) ص ٣٧ المصدر نفسه .

« وتأتى[1] الدنيا ، فى صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون ، فيقال للناس : أتعرفون هذه ؟ ! فيقولون نعوذ بالله منها ، فيقال لهم هذه هى الدنيا التى كنتم تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها .

وكذلك يؤتى بالجمعة فى صورة عروس تزف فيحدق بها المؤمنون ، ويحوط بها كثبان المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه فى الموقف ، فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة] .

وهكذا يصور لنا « الغزالى » كل شىء فى العالم الآخر تصويراً مادياً ، حتى إن الإله — تعالى وتقدس — كان لهمن هذه المادية نصيب [ثم[2] يتجلى لهم الله فى الصورة التى كانوا يعرفونها ، وسمعوه وهو يضحك ، فسيجدون له جميعهم فيقول أهلاً بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط] .

---

(١) ص ٣٣ المصدر نفسه .

(٢) ص ٣١ المصدر نفسه .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

يرى الغزالى أن النفس الإنسانية ذات تأثير فى بدنها فإذا أرادت أمراً أسرعت أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر[١] .

[فإن الصورة الإرادية التى ترتسم فى النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء وتحريك غير طبيعى وميل غريزى .

والصورة الخوفية التى ترتسم فى الخيال يحدث عنها فى البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعى .

والصورة الغضبية يحدث عنها فى البدن مزاج آخر .

والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لحت فى الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحاً من المادة الرطبة فى البدن ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعد لذلك الشأن] .

وما دامت النفس ذات تأثير فى البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت ولأى غاية أرادت ، حتى إنها لتستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة وصواعق مرعبة .

[ولا ننكر[٢] أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لايقتصر فعلها على المادة التى رسم لها وهو بدنها بل إذا شاءت أحدثت فى مادة العالم ما تتصوره فى نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين كما تفعل فى بدنها .

فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك فى العالم بإرادة هذا الإنسان .

---

(١) ص ١٦٤ معارج القدس .

(٢) ص ١٦٥ معارج القدس .

وهذا الاستعداد الذى يكون لهذه النفوس التى تستطيع أن تؤثر فى العالم وتحدث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثماره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً ، إذا تحدى به .

أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به ولياً .

أما إذا كان سيئ السيرة قبيح السريرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال: [والذى[1] يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين ، مجتنباً من الرذائل ودنيات الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على جبلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث] .

و « الغزالى » واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها .

[واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ، ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد] .

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالى فى كتبه الكلامية التى ترى أن قدرة الله متناولة لكل شىء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون لغيرها فيها تأثير .

والغزالى هنا لا يرى فارقاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل بل

---

(١) ص ١٦٥ المصدر نفسه .

الفارق قد انحصر فى أن النبي والولى حسان السيرة ، والساحر على العكس ، والنبي يتحدى بفعله والولى لا يتحدى ، مع أنه فى الاقتصاد يرى فارقاً من نفس الفعل فيقول(١) :

[فأما الشبهة الثانية :

وهى عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك .

والقول الوجيز ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر] .

الرؤى والمنامات :

يرى الغزالى أن فى الإنسان قوة واقعة بين العقل العملى وبين الحس المشترك وهى مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العملى سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة(٢) .

فإذا(٣) غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجعه إليه ، فيرى شخصاً فى هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة ، وشخصاً قطعت يده فى سبيل الله ثبت له جناحان يطير بهما فى الجنة ، وشخصاً قتل فى سبيل الله حيًّا قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سويًّا .

وقوة التخيل ليست متشابهة فى أصناف الناس بل هى مترتبة متفاضلة](٤) .

---

(١) ص ٨٩ .

(٢) ص ٥٠ معارج القدس .

(٣) ٨٢ المصدر نفسه .

(٤) ص ٨٣ معارج القدس .

والغزالى يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه فى بعض بمقتضى قانون السببية والمسببية ، والأسباب تقتضى اقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والمسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد(١).

ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خبراً ، وما دامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهى بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شىء فالكائنات(٢) إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما تجب .

وإنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيئة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترتسم هناك ؛

فإذن نفوس السموات مطلعة على كل ما سيكون فى المستقبل .

ونفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل العملى ، المستعد لإدراك المعانى الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال : [وتلك(٣) المعانى الكائنة فى نفوس السموات ، والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب ألبتة من جهتها إنما الحجاب هو فى قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن أحد المعنيين فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا فى إدراكها إلى شىء غير الاتصال بها ، ومطالعتها بقوة العقل العملى ويخدمه فى هذا الباب قوة التخيل] .

وقال(٤) :

---

(١) ص ١٥٠ ، ١٥٢ المصدر نفسه .

(٢) ص ١٥٣ المصدر نفسه .

(٣) ص ١٥٣ معارج القدس .

(٤) ص ١٥٩ المصدر نفسه .

[فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة لمقابلة النفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى .

فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العملى وقوة التخيل أن تتصل بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى ويكون الوحى .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وخلت النفس بذاتها لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها العملى بنفوس السموات فيدرك منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه فى القوة المفكرة التى هى له بمثابة الخزانة .

فأحياناً يكون العقل العملى قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استثبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التى انحدر بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هى الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العملى ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العملى كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضده ، وراحت تنتقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعانى » فيستيقظ النائم ، وفى نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذى انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعانى .

وهذه هى الرؤيا التى تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان فى هذه المعانى المترابطة سيراً عكسياً ، فآخر معنى وقفت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذى قبله والذى قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذى أتاه عن نفوس السموات .

قال[1] :

فالحس إذا ترك استعمال القوة المتخيلة فى حالة النوم ، وترك شغله بما

---

(١) ص ١٥٤ .

يورده عليها جانبها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .

إلا أن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمتنقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشيء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر فى الخيال تابعاً لأى صورة تقدمته ، وتالك لأى صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهى إلى البدء .

ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى إلى الشيء الذى تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير » .

وفى الرؤى صورة مصغرة من الوحى ، كما يتضح فى النص الآتى :

قال[1] :

[خواص النبوة :

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيل والعقل العملى .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظرى .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

الخاصية الأولى :

اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها ، من العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

---

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

أن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .

وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب — إن كانت اختيارية — أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلا صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :

أن يكون تخيلاً .

أو تعقلا عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .

وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرتسم فيه صورها ، وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ ، الغايات التى يؤدى إليها الحركات فى هذا العالم .

ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنها شىء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور ، التى تحدث فى المستقبل .

وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ؛ والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شىء ألبتة ، من أن يكون حدوثه فى المستقبل ، لازماً لوجود هذه ،

على ما هى عليه فى الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع .

وإما أن تكون بالاختيار .

وإما أن تكون بالاتفاق .

والتى تكون بالطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع .

إما طبع حاصل ههنا أوليًّا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات ، فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن ، فله علة ، وحدوثه بلزومه .

وعلته ، إما شىء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .

أو شىء سماوى .

أو شىء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات ، فهى احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية ، بعضها مع بعض فى مجاريها .

فيكون الأشياء الممكنة ، ما لم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التى لعالل شتى .

فإذن يكون كل شىء متكون متصوراً بجميع الأحوال الموجودة فى الحال ، من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسماوية ، ولمأخذ كل واحد منها ومجراه فى الحال ، فإنه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من الكائنات ؛ ولا كائنات إلا ما يجب عنها — كما قلنا — .

فالكائنات — إذن — قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ما هى ممكنة ، بل من جهة ما يجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فتكون الهيئة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة . غير محتجبة عن أنفسنا ، بحجاب ألبتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها .

وأما إذا كان لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها ، إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها .

فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظرى .

فأما هذه الصور التي الكلام[1] فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة أخرى ، وهى العقل العملى ، ويخدمه فى هذا الباب التخيل .

فتكون الأمور الجزئية ، تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلا عمليًّا ، من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظريًّا ، من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .

وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً فى الأنفس . خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات ، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة .

وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلا ؛ لضعف القوة المتخيلة أيضاً .

وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة المتخيلة ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها قوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة المتخيلة ، لما فيها من الغريزة الحاكية والمنتقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أومناسبه ، كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ،

---

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتّى ينسيه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل ، والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر فى الخيال ، تابعاً لأى صورة تقدمته ؛ وتلك لأى صورة أخرى ، وكذلك حتّى ينتهى إلى البدء ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخيل حتّى ينتهى إلى الشيء الذى تكون النفس قد شاهدته ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى اشتداد نفسها ، حتّى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال ، وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، فى إيراد ما يورد عليها حتّى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة ، فى اتصالها بتلك المبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية .

فيتصل لذلك فى حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل فى حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولى على الحسية ، حتّى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، فى قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها فى البنطاسيا المشاركة.

فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة ، هى مثل تلك المدركات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيئتها ، مانعة للقوة المتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى .

وأقوى من هذا ، أن تكون المتخيلة مستمرة فى محاكاتها ، والعقل العملى

والوهم لا يتخليان عما استثبتناه ، فثبت فى الذاكرة صورة ما أخذت .

وتقبل المتخلية على بنطاسيا ؛ وتحاكى فيه ما قبلت ، بصور عجيبة مسموعة ومبصرة ، ويؤدى كل واحد منها على وجهه .

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية للعماية والخيالية .

وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها وكأنها كانت بمرآى من النبى ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من منكرى النبوة ؟! .

ولا يتعجبن متعجب من قولنا : إن المتخيل قد يرتسم فى بنطاسيا فيشاهد فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .

ولذلك علة تتصل بإبانة السبب ، الذى لأجله يعرض للممرورين أن يخبروا بالأمور الكائنة ، فيصدقون فى الكثير .

ولذلك مقدمة ، وهى أن القوة المتخيلة ، كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها ؛ سافلة وعالية :

أما السافلة : فالحس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .

وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات ، التى لا توردها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن، من إصدار أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التى تحضرها ، بحيث تنطبع فى بنطاسيا ، انطباعاً تاماً ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم يبعد أن يقاوم الأخرى فى كثير من الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا فى حال النوم ، وعند إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التى يستعملها العقل ، فى تدبير البدن . فيستعصى على الحس ، ولا يمكنها من شغلها ، بل يمنع إيراد أفاعيلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه فى الحواس

وهذا فى حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخذالها واستيلاء الوهم والظن ، المعينين للتخيل ، على العمل ، فيشاهد أموراً موحشة .

فالممرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا السبب .

وأما إخبارهم بالغيب ، فإنما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع والغشي ، الذى يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم المخيلة ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها قوة بدنية ، وتكون هممهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس .

وإذا كان كذلك . فقد يتفق ، أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا مستغرقاً ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ، ويسهل أيضاً انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملى اطلاع إلى أفق عالم النفس المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد المسموع .

فحينئذ إذا أخبر به الممرور وخرج وفق مقاله ، يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلة .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان. فقد أدينا فيه نكت الأسرار (المكتومة) والله الموفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ، ربما يخبرون عن الغيب ، ويصدق خبرهم . وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها ، فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن نقول : قد بينا قبل ذلك فى البيانات المتقدمة . أن التخيل فى الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ؛ حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته أن تصل النفس ، إلى النفس التى هى مدبر فلك القمر ، الذى هو واهب الصور.

ولولا أن الجزئيات ، من الموجودات الكائنة الفاسدة . متصورة متخيلة فى ذات النفس الفلكى ، لما أفاض على كل مادة ماتستحقه من الصور ، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى

وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفارق لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان الرأى الكلى مستمداً من العقول .

فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .

وأما فى جانب السفل . فإلى حيوان عديم التخيل ، أو ضعيف التخيل ، سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة . بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات .

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما هو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخيل ؛ كله حق ؛ نشأ عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخيل ؛ كله باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال وتخيل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفت إلى الشر التحق به .

وههنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال ؛ وإثبات خيال تجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال كله عقل .

وههنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من خيال ؛ وخيال عمل من عقل .

وههنا علم على مزاج الظن ، وظن على مزاج العلم .

« وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .

« وأنا ظننا أن لن نعجز الله فى الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى الظن الثانى .

واختصاص الظن بالجن فى القرآن ، لسر فى خصائص الجن ، وهو أن وجودهم خيالى ، وتصوراتهم خيالية ، وصورهم لا تتراءى إلا للخيال .

وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ما هو خيالى على وسط بين الجسمانى والروحانى : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة من الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

أما الخاصية الثانية للنبوة :

وهى تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها ، بحصول الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها فى القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستنبط بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس؛ فإن الابتداء ينتهى لا محالة إلى حدوس استنبطها أ، أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد فى ذهنه القياس ، بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف .

أما فى الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حدساً ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً فى حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان؛ فمنهم غبى ، لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة فى المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ؛ فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهى إلى حد ، يكون منعدم الحدس ؛ فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى فى أكثر أحواله عن التعلم والتفكر ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً فى كل شىء ، فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريباً من دفعة ؛ ارتساماً :

لا تقليديا ، بل يقينياً . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر ، أن الفكرة هي حركة للنفس فى المعانى ، بالتخيل، متسعينا بالتخيل فى أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجرى مجراه ، مما يقربه إلى علم المجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون فى الباطن ، وما يجرى مجراه ؛ فربما تأدت إلى المطلوب وربما أنبتت .

وأما الحدس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة ، بأن يعلم العلة فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريباً من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عقيب طلب وشوق .

وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة فى نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ، كأنه ما تخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحدس ، طريق الاكتساب والفكر : فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولم يفارقه فى جهة زوال الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحى الإلهام فى شيء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال :

فإن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحدسية موجودة فى غير النبى فإن الإنسان يجد فى نفسه هذا الحدس فى مسائل كثيرة ، ولكل أحد فى صناعته حدوس فإن شرط فى النبي أن يكون فى جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود فإنه ربما يمتنع عليه الحدس فى مسألة أو مسائل .

وأيضاً فإن عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شيء ما من الغيب والشهادة

فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حدس ، وقد أثبتم له الحدس ، فهذا خلف .

وإن كان الحدس فى بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصة له .

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدود يختص بالنبوة ، فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتبتم العقل أربع مراتب : الهيولانى ، والملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ففى أى مرتبة توجد للنبي خاصية، تتميز بها عن سائر الناس ؟!.

الجواب أن نقول : من لم يثبت فى العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .

وأما الترتيب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .

والمتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .

والمترتبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص حد على محدود .

أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا فى العلوم الإلهية ، أن الصورة التى هى فى الأجسام العالية، تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مبادئ لهذه الصور الحسية، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلاً طبيعياً فى البدن الذى لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية ـ التى ترتسم فى النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعى وميل غير غريزى ، يذعن لها الطبيعة .

والصورة الخوفية التى ترتسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه .

والصورة الغضبية التى ترتسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة المعشوقية ـ عند القوة الشهوانية ـ إذا لمحت فى الخيال ، حدث عنها مزاج ـ يحدث ريحاً من المادة الرطبة فى البدن ، ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى ـ حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، فى جوهر العنصر ، لما وجد فى هذا البدن .

ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ما هو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن ـ حتى لا يقتصر فعلها ، فى المادة التى رسم لها ـ وهو بدنها ؛ بل إذا شاءت أحدثت فى مادة العالم ـ ما تتصوره فى نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ـ تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين ـ كما تفعل فى بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هاطلة ، ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة، ويتبعه مياه وعيون جارية ـ وما أشبه ذلك فى العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذى يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ـ ومحامد الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً الرذائل ودنيات الأمور ؛ فهو ذو معجزة من الأنبياء ـ أى من يدعى النبوة ويتحدى بها ـ وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تزكيته لنفسه ـ وضبطه القوى وإسلاسها من هذا المعنى ـ زيادة على مقتضى جبلته .

ثم من يكون شريراً ويستعمله فى الشر ـ فهو الساحر الخبيث .

واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .

ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك من أحسن الفوائد . والله ولى التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشرى ، من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا ، وأوتى للقوة المتخيلة استقامة وهمة ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة ، فيصير العالم وما يجرى فيه ، متمثلاً لها ، ومنتقشاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة ، حتى تنتهى إلى درجة النفوس السماوية .

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية .

ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية . ولا حصة له فى أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذى ليس له فى القوة النظرية ، لا تهيؤ طبيعى ، ولا اكتساب تكلفى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقى الذى يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذى إن نسب نفسه إلى عالم العقل ، وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعالاً فيه ما يشاء .

والذى يتلوه أيضاً رئيس كبير ، بعده فى المرتبة .

والباقون هم أشراف النوع الإنسانى كرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شىء من القوى ، إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأذكياء من النوع الإنسانى ، ليسوا من ذوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان] .

هذه هى خواص النبوة فى نظر الغزالى ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثر ، أو أنه اقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص فى الإشارات النمط العاشر ، المعنون بـ « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالى فيما ذهب إليه من رأى ، أو فى معنى أصح ، اتفق الغزالى معه ، ولا أحب أن أسترسل فى ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينجر بنا ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه ، ويكفى أن نذكر بعض العبارات لتتبين فيها مقدار تشابههما . قال[١] :

[إذا بلغك أن عارفاً ، أطاق بقوته فعلاً ، أو تحريكاً ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة .

قد[٢] يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن . . .

ولعلك[٣] قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا . . . .

والذى[٤] يقع له هذا فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء . . .

والذى يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث .

---

(١) ص ٢٠٨ طبع ليدن .
(٢) ص ٢١٢ .
(٣) ص ٢١٩ .
(٤) ص ٢٢٠ .

« اعلم[١] أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هى ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة فى إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه] .

وقد لخص الغزالى هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً – على لسان الفلاسفة – فى كتابه التهافت ثم كر قائلاً[٢] :

[فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه – وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره] .

تعليق :

وأنه لمما يلفت النظر ويثير الدهشة فى نفس القارئ أن تكون أفكار الغزالى هذه وليدة الكشف والإلهام .

فهذه الآراء فى جملتها ، هى آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الإنسان إلى اليوم ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحاربونها ويقفون منها موقف العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالى من اللوح المحفوظ ، فتكون هى الحقيقة فى الواقع ونفس الأمر ؟ !

وإنما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالى أيضاً خشية أن تسىء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالى ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية – حيث كانوا آخر المطاف – إلقاء المتعب المستسلم .

---

(١) ص ٢١٨ .

(٢) ص ٢٢٦ .

ولما كان منهجهم يقضى بإهمال الحواس ، والجلوس للخلوة فى مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث فى النفس خيالات وتشويشات(٢) .

ولما كان الغزالى قد أكثر من القراءة فى كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنضر وأبهج من آراء غيرهم .

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ؛ وإنما نبعت من الخزانة ولم تفض من الخارج .

ولعمرى أن هذه المجافاة الظاهرة ، بين المقدمة والنتيجة من شأنها أن تثير الشك فى الكتب التى تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التى قامت على صحتها لا تدع مجالاً لذلك .

تعليق آخر :

أكبر الظن أن كل آراء الغزالى الفلسفية قد تحتمل إلا قوله بقدم العالم وأبديته ، وقوله بالبعث الروحانى فقط ، وقوله بعدم علم الله تعالى بالجزئيات .

فسوف يغضب للغزالى . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون له ويحاولون نفى هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحجة كما أعوزت ابن الصلاح غضبوا على الغزالى .

ولقد توقع الغزالى نفسه ذلك ؛ فتمثل فى « منهاج العابدين » وهو آخر مؤلف له على الإطلاق . بقول زين العابدين :

إنى لأكتم من علمى جواهره   كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم فى هذا أبو حسن   إلى الحسين ووصى قبله الحسنا
: يا رب جوهر علم لو أبوح به   لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى   يرون أقبح ما يأتونه حسنا

ولكنى أقول : قد تكون هناك مندوحة لعدم الغضب له أو عليه معاً .

---

(١) على نحو ما بين لنا الغزالى فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم المتصوفة على منهجهم .

أما القول بقدم العالم ، فليس الغزالى وحده هو الذى انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والذود عنه .

فهذا فخر الدين الرازى الذى عارض ابن سينا فى شرحه لإشاراته ، ورد عليه فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال : [وأشترط على نفسى ألا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد] .

هذا الإمام جوز القول بقدم العالم أو كاد .

روى خوجة زاده[1] أن الإمام علق على قول جالينوس [لست أدرى آلعالم قديم أم محدث] ، قائلا : « وهذا دليل على إنصاف جالينوس ، وأنه كان طالباً للحق ، فإن المسألة فى نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصى على الأفهام] .

وأصرح من كل ذلك ما فى شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى من أن ابن تيمية قائل : [بقدم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلى ، فكانه أزلى ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبداً] .

بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة — هو كتاب حواشى العقائد العضدية — يرى بعض المشتركين فى تأليفه أن دليل القول بحدوث العالم غير تام.

وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يلخص دليل القول بحدوث العالم فيقول[2] :

[أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى أضداد ذلك فإن القدم ينافى

---

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » المطبوع على هامش « تهافت الفلاسفة » للغزالى ص ١٥ .

(٢) ص ١٩١ .

العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وأما الأعيان . إلخ . . .]

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد [الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث] ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التي لم يشاهد حدوثها قديمة وإن طرأ عليها العدم ، إذ لم تسلم قضية [إن العدم ينافى القدم] .

ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث الجواهر بقولهم [وملازم الحادث حادث] إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالى .

[واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود ، فى أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود زماناً ، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً فمتى كان القصد قديماً — وهذا مما لا استحالة فيه — كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالى فى اعتراضه ، أو فى الاعتراض الذى يحكيه راضياً عنه . ويعلق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالى فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول :

[وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان إذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له — أى للوجود — بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد — أى ولا يلزم القصد — إلى إيجاد الموجود ، لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد ، كما لا يلزم شىء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — .

وإنما قيد القصد بالكامل — أعنى ما يكون مستلزماً للمقصود — وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازاً عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج فى حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافياً فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً] .

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدى إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللازم فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم إن صح دليله .

لكن بقى أن نعرف هل الغزالى يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يرى القول بالإيجاب ؟ الواقع أن الغزالى فى الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجاً .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاؤه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالى لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .

* * *

وأما القول بعدم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدوانى و « الشيرازى » صاحب المحاكمات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير ما فهمه « الطوسى » و « الإمام الرازى » و « الغزالى » .

فقد قال الدوانى فى شرحه « للعقائد العضدية » .

[إن الكلية والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً ، والإدراك بالحواس يسمى جزئياً ، فمعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك الكليات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فيتنوع إدراكنا إلى كلي وجزئي ؛ وعلى هذا يكون ابن سينا قائلاً بإدراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طريق إدراكه لها غير طريق إدراكنا ضرورة أنه منزه عن الحواس والآلات][١] .

وأما صاحب المحاكمات فقد قال[٢] :

[إن اعتراضه – يعني الطوسي – وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ – يعني ابن سينا – لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لوكان ذلك العلم زمانياً أي مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا وخارج منه فى زمان كذا بعده أو قبله ، بالحمل الاسمية، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبداً فلا حال ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما إن أدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً] .

وشرح صاحب المحاكمات لعبارة « ابن سينا » على هذا النحو شرح دقيق وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلاً عن كونه الظاهر المتبادر فإن العلماء والفلاسفة السابقين على « ابن سينا » والذين يظن أن « ابن سينا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا لهذه المسألة على النحو الذى شرحه الشيرازى صاحب المحاكمات .

فالأستاذ « أحمد أمين » فى كتابه « ضحى الإسلام »[٣] يروى لنا أن المعتزلة أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، كيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم تابع للمعلوم ، والله تعالى منزه عن التغير فيقول :

[وكذلك أثاروا – يعني المعتزلة – مسألة من أهم المسائل وأعقدها ، كان

---

(١) بالمعنى لا بالنص .

(٢) نقلا عن حاشية العقائد العضدية للأستاذ الإمام ص ١١٢ .

(٣) ص ٣١ – ٣ .

الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزلة على نمطهم وأجابوا عنها في حدود إيمانهم .

تلك هى أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزه عن ذلك ، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعدم وقد كان موجوداً ، وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن ، وأعدمتاه بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء فتوجده ؟ ! ولم أوجدته فى هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن ؟ !

فمباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره تغير فى القدرة وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير ما ؛ إذ ذلك بلا شك شأن القديم وكذلك القول فى الإرادة .

ومثل ذلك يقال فى العلم . فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابساً ، والحى ميتاً والله تعالى يقول: « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .

وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء ، على ما هو عليه فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات . والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث][1].

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم ؛ فقال :

« إن الذى أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فلما لم يكن الله مكانياً ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات ، (كذا[1]) على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانياً لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له فى كل وقت وليس فى علمه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول

---

(١) والصواب الأمكنة .

الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً ، لا يتغير أصلا فعلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل فى ذهننا كذلك ، لقصور علمنا وعدم إحاطته ، وحدوده بالزمان والمكان .

ومثل ذلك مثل شىء ملون بألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حدقتها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم، وما لم يواجه حدقتها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان وما قارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة] .

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول[١] :

[فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صوره « هوميروس » ومن حذا حذوه من الشعراء ، وهو كله فى حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضى والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر] .

يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكمات » لعبارة « ابن سينا » تأويل صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول[٢] :

[وكلام الشيخ — يعنى ابن سينا — على هذا المجمل — يعنى محمل صاحب المحاكمات — من أحسن الكلام فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شىء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلا ، فرجموا ظناً بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى "النصوص" أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

وحيث إن عبارة الغزالى فى مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا فيمكن أن يقال فيها ما قيل فى تلك فلا يكون الغزالى قائلا بعدم علم الله للجزئيات .

---

(١) ص ١٠١ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ص ١١٢ من حواشى العضدية .

لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم فى عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن يفهم فى عبارة الغزالى ، لأن الغزالى لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم فى عبارة ابن سينا التى تشبهها الفهم الذى ذكره فى كتابه مقاصد الفلاسفة كان ذلك دليلا على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا وإلا لغير فى عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التى يرى أنها تفيد ذلك المعنى .

لأنى أقول : إن الغزالى قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر العامة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغة فى تنفير العامة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

واحتمال آخر أن الغزالى لما كان فى تلك الفترة فى نشوة غرور ، وحب ظهور — كما سبق القول — فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

واحتمال ثالث أن الغزالى لم يكن فى تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكرى ما بلغه بعد حين تصوف وكوشف ، وسجل معارفه فى « معارج القدس » وغيره من كتبه المضنون بها ، فلعله لم يكن فاهماً مقصد ابن سينا من عبارته حين نقدها .

على أن الغزالى فى كتابه التهافت[1] يحكى لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأى الذى فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول[2] :

[ولاعتراض عليه — أى ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا — من وجهين

أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لاتوجب تبدلاً فى ذات العلم ، فلاتوجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك

(١) واللجوء هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستئناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدراً لتصوير الحقيقة فى نظر الغزالى .

(٢) ص ١٩٦ .

الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ، هكذا ينبغي أن تفهم الحال فى علم الله تعالى ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفى التغير وهو متفق عليه] .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا فى نص ابن سينا أنه يفيد علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

١ — أنه عرى العلم الإلهى عن الزمان .

٢ — وأن الجزئيات متغيرة متشكلة .

٣ — وأن العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .

٤ — وأن تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لهم أن علم الإله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .

إن ابن سينا يرى أن علم الإله سبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكمات أن يكون الإله قد علم منذ الأزل أن الشمس فى وقت كذا يحول القمر بينها وبين الأرض فتنكسف وتستمر كذا منكسفة ثم بعد ذلك يجاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كذا حتى يأتى الليل وتغيب . . . إلخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلى . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرقت الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الإشراق لأنه يعلمه بالعلم الأزلى .

فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدى إلى كثرة العلم .

* * *

والغزالى أيضاً كابن سينا فى هذه المسألة فقد نص نصاً صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال[1] :

---

(١) ص ١٩٤ معارج القدس .

[وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولا وقوعه لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ما يمكن بنفسه . فهو واجب بسببه فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه فى سلسلة الترقى فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل ، أسبابها ونتائجها ، فنزه علمه عن الحس والخيال والتكثر والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ومتى كان الإله عالماً بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالماً بالمسببات كذلك ، فإذا حصل السبب الفلانى ، فحصل عنه مسببه لم يتجدد للإله علم بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغب عنه فيكون العلم أصلاً ، والمعلوم تابعاً ، والعلم واحداً ، والمعلوم متعدداً .

* * *

وأما اضطرابه فى مسألة البعث فيكفى أنه صرح بأن الأجسام ستبعث .

تعليق ثالث :

ومما يؤيد مشابهة آراء الغزالى ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

[إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات فى أصحابها ، حمق ، وينبغى أن ينظر العاقل إلى الطريق الذى عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقاً مأمونة قبل الآراء وإلا ردها .

قال الغزالى[١] :

[ولقد اعترض على بعض الأسرار المبثوثة فى تصانيفنا فى أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية[٢] ، وأكثرها موجود معناه فى كلام الصوفية[٣] .

وهب أنها لا توجد إلا فى كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً فى نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغى أن يهجرويترك ؟!] .

والغزالى يبين لنا فى كتابه المنقذ أنه إذا كان قد عاب الاطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس فى نظر الغزالى متفاوتون [والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير] .

قال فى معرض الحديث عن الفلسفة :

[والعاقل يعرف الحق ، ثم ينظر فى نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقاً . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال ، عالماً بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده فى كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفى البصير ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبى دون المعزم البارع[٤]] .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالى ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرويها ويناقشها فى كتابه المنقذ ، يرويها غيره بصور أشنع وأذطع ، قال

---

(١) ص ١٠٢ من المنقذ .

(٢) النص على البعض يفيد أن الغزالى لا يدعى أن آراءه كلها مأخوذة من الشريعة .

(٣) وهذا يفيد اتفاق الغزالى مع الصوفية فى كثير من المسائل لا فى المنهج فقط كما يريد أن يقول بعض الناس .

(٤) ص ٩٩ المنقذ .

صاحب طبقات الشافعية الكبرى[١] :

[ومما نقم عليه – يعنى الغزالى – ما ذكر من الألفاظ المستبشعة ، بالفارسية فى كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام] .

وقال[٢] :

[حمل إلى السلطان على بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمير المسلمين – لما دخلت مصنفات الغزالى إلى المغرب – أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالى ، وتوعد بالقتل من وجد عنده شىء منها][٣] .

كل هذا يؤيد لنا وجه الشبه بين أفكار الغزالى وبين فلاسفة الإسلام فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ؟ ! .

الواقع أن الغزالى :

١ – وضع كل الآراء التى وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلا لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك فى كل الآراء ، وشك فى كل وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشىء أصلا .

٢ – اختط لاكتساب اليقين خطة وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً إلا عن طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل فى مسائل ما وراء الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاؤها والإلهام

---

(١) جـ ٤ ص ١١٠ .

(٢) جـ ٤ ص ١١٤ .

(٣) ولعل فى ظهور الغزالى بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ، ما يؤيد نسبة الكتب التى تحمل أفكاراً فلسفية إليه .

وفيوضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف ، عول عليها غير الغزالى من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأى فى الغزالى — بناء على هذا — أنه فيلسوف فمما يشكل من أمره أن يتحدث أحياناً فلا يستملى مكاشفاته ، كما هو العهد بصوفى مكاشف ، ولا يستملى العقل ، الذى اتخذه عضداً وعوناً لفيوضاته ، ولكنه يقول : قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء فى كذا .

استمع إليه يقول(١) :

[اعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد — يعنى العقل الهيولانى — هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع أم مختلف .

فقال جماعة : إنها متشابهة فى هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد فى نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة] .

ولا يعدم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، فى مواضع أخرى منه (٢) .

فهل الغزالى ينقل عن غيره ؟ ! مع أنه المجتهد الذى اختط لنفسه طريقاً ، لاكتساب العلوم لم يثق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .

ثم لو أجاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعمد إلى الفلاسفة الذين خطأ منهجهم وحكم عليه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبى .

هذه شبهة تحيك فى نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ، ولكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .

أما عن الجزء الأول ، فالغزالى قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد ينفق على قدر الرزق ، والغزالى لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم ينل غيره .

---

(١) ص ٥٦ من المعارج .

(٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكاشف بها الغزالى فلا بد له — إذا أراد معرفتها — من تلقيها عن غيره .

وأما عن الجزء الثانى فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء — إذا استعملها الغزالى — على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالى فى مواضع من كتابه « الأحياء »[١] كلمة « الحكماء » فى موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوى بينهما ولا يرى كلمة « الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً فى كتبه بقوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سباباً وذماً .

وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على معنى واحد فى استعمال الغزالى ، أنه يذكر أمهات الفضائل التى لايرى فرقة من الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل فى أولها « الحكمة » فإذن يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالى فسر لنا الحكمة فى كتاب« معارج القدس »[٢] وفى كتاب « الاقتصاد »[٣] بأحد معنيين ، إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان — فى نظره — مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالى أن يأخذ ما لم يكاشف به من الحقائق عن جماعة طريقهم مأمون عليها الخطأ فى نظره ، كما لا بأس — فى نظره — على غيره فى أن يأخذ معارفه ، من مكاشفاته هو وفيوضاته ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراءة من عهدته .

ولكن إذا كان الغزالى يأخذ المعارف عن غيره ، فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً؟!.

المعروف أن الفيلسوف . لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكن لماذا لا يكون الغزالى فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثير جدا وما عداه مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

---

(١) ص ٤٦ جـ ٨ حيث يقول : « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيأه الله من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦ .

(٣) ص ٧٦ .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين فى ذلك ما يحط من أقدارهم كفلاسفة .

تعليق رابع :

ومما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالى وابن سينا ، توافقاً فى ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هى ذهابهما إلى أن للحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب للخاصة ، يجب أن يستّر عن العامة ، لئلا تزيغ عقائدهم ، وتضطرب أفئدتهم ، وما يظهر منها للعامة ، ليس بذى غناء للخاصة .

أما حديث الغزالى عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، فى فصل « ملاحظات على كتب الغزالى » وفصل « الغزالى كما فهمته » .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فمنه ما ذكره فى آخر النجاة(١) :

[. . . فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها .

فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سنناً ، بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم :

أن لهم صانعاً ، واحداً ، قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغى له أن يشغلهم بشىء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه فى مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شىء

---

(١) ص ٤٩٩ .

من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لايخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ، ويندر كونه

فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكد .

وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتنزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات ، التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم ، فما كل بمتيسر له فى الحكمة الإلهية .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشىء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه(١) .

وأما الحق فى ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شىء ، لا عين رأته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ما هو عذاب مقيم .

واعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير فى هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه — على ما علمت — .

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستدعى المستعدين بالجبلة ، للنظر إلى البحث الحكمى فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة] .

تعليق خامس :

ومما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضاً ، أن رجلاً معاصراً للغزالى ، أو يكاد ، قد أدرك — كما أدركنا — أن الغزالى إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين

---

(١) ربما كان فى هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع فى كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والذى أشرنا إليه فيما مر ، إذ فى هذا ما يدل على أن أحد الجانبين فى كلامه ، مذكور لا لأنه يعتقده ولكن لأنه أنسب بأفهام العامة فحسب .

على وجه العموم ، فقد تأثر خطى واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال صاحب الطبقات الشافعية الكبرى[١] :

[ويقول المازرى : كان فى هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف فى علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته فى الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره .

وقد رأيت جملة من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالى يعول عليه فى أكثر ما يشير إليه من الفلسفة] .

والحمد لله أولا وآخراً

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين

---

(١) جـ ٤ ص ١٢٣ .

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

رقم الإيداع		١٩٩٤ / ٥٥٣٩
الترقيم الدولى	977 - 02 - 4591 - 7	ISBN

١ / ٩٤ / ٤٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوعًا طريفًا لم يسبق لأحد أن طرقه من قبل ، ذلكم هو الكشف عن الأطوار التى مر بها تفكير الغزالى ، والمراحل التى قطعها فى بحثه عن الحقيقة ، مع الدلالة على كتبه التى لابد من الرجوع إليها لمعرفة وجهة نظره فى المشاكل التى سادت عصره وشغلت الأذهان خلال هذه الفترة ، وعلى السبب الذى من أجله تعارضت آراؤه ، وعلى المنهج الذى يعالج حل هذا التعارض .





دار المعارف